国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

藏籍译典丛书
ZANGJIYIDIANCONGSHU

贤者喜宴·吐蕃史

[明]巴卧·祖拉陈瓦/著
黄颢 周润年/译注

青海人民出版社

藏籍译典丛书

ZANGJIYIDIANCONGSHU

《贤者喜宴》成书于明朝年间。《吐蕃史》是其中专载吐蕃时期历史的部分，该书由于征引了大量珍贵原始史料，且这些史料又多数能与汉文史料、碑铭及敦煌古藏文史料相印证，可以说是记载唐代吐蕃史的最可靠史籍。

ISBN 978-7-225-05302-8

定价：198.00 元

（全 2 册）

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

ZANGJIYIDIANCONGSHU
藏籍译典丛书

贤者喜宴·吐蕃史

[明] 巴卧·祖拉陈瓦/著
黄颢 周润年/译注

青海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

贤者喜宴．吐蕃史 / （明）巴卧·祖拉陈瓦著；黄颢，周润年译注．-- 西宁：青海人民出版社，2016.12
（藏籍译典丛书）
ISBN 978-7-225-05302-8

Ⅰ．①贤… Ⅱ．①巴… ②黄… ③周… Ⅲ．①藏族—民族历史—中国—古代 Ⅳ．①K281.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 040448 号

藏籍译典丛书

贤者喜宴·吐蕃史

［明］巴卧·祖拉陈瓦　著

黄　颢　周润年　译注

出 版 人　樊原成

出版发行　青海人民出版社有限责任公司

西宁市城西区五四西路 71 号　邮政编码：810023　电话：（0971）6143426（总编室）

发行热线　（0971）6143516 / 6137730

网　　址　http://www.qhrmcbs.com

印　　刷　陕西龙山海天艺术印务有限公司

经　　销　新华书店

开　　本　720 mm × 1010 mm　1/16

印　　张　42.25

字　　数　545 千

版　　次　2017 年 4 月第 1 版　2017 年 4 月第 1 次印刷

书　　号　ISBN 978-7-225-05302-8

定　　价　198.00 元（全 2 册）

版权所有　侵权必究

序

王尧

一

记得是1954年秋天，在北京召开的第一次全国人民代表大会，西藏的代表除了第十四世达赖喇嘛旦增嘉措、第十世班禅额尔德尼曲吉坚参二位藏传佛教领袖人物以外，还有一大批西藏著名人物、社会显贵、寺庙高僧和名门望族的官员、勋贵、学者等，其中还有一位达赖喇嘛的副经师——赤江活佛。当时，先师于道泉（伯源）教授听说他手里带来了一部藏文史书《贤者喜宴》（mkhas-pavi-dgav-ston），于老夫子久已知道

这部书的大名。意大利的藏学家杜奇教授在他主持的罗马大学“东方学丛书”上已经宣布了《贤者喜宴》将由他翻译出版的消息。他老人家急切希望能见到这本“名”著。于是跟王森（雨农）先生商量，要把这本书从赤江活佛手中借出来。当时我正在人民代表大会秘书处翻译科做个小学徒，有些方便，几经交涉，说了很多好话，居然从赤江活佛手中借了出来。二位先生喜之不禁，于是商定（全书共 700 多页，A、B 两面）用胶卷照了下来，又一一冲洗放大，粘在一大簿子上，就成了“照相本”（资料应收藏在中央民族学院图书馆），花了 800 多元，按当时物价可是一大笔开支，当时助教每月工资 56 元，可以说相当于一年半的工资了。

不久，我们进藏工作后，又收集到山南洛扎寺版的印本，这就是“木刻本”。于是由民族出版社铅印排版，到出版发行已在 1985 年了，仅仅重印过几次，这就是“铅印本”。经过多年教学中的频频引用，引起了藏学界注意，后黄颢同志花了相当气力，把“吐蕃史”部分摘译，并加以注释，在《西藏民族学院学报》上连载发表。黄颢同志于 1959 年中央民族学院藏语专业毕业，又考入学部民族所（今为中国社会科学院民族学与人类学研究所）研究生，后在民族所历史组长期从事藏族史研究工作，勤勤恳恳、兢兢业业，一直在努力垦荒，在藏族史料的翻译、整理、研究工作上做出了不少的努力与贡献。可惜他英年早逝，后面的许多章节由周润年同志续译而成，就是现在大家见到的“汉文译注本”。周润年同志 1975 年于中央民族学院少数民族语文系藏语文专业学习，大学毕业后留在中央民族学院藏族研究所工作，几年后转到教学岗位，孜孜不倦，努力工作，曾参与翻译了《藏族古代法典》《红史》《萨迦世系史》等多部藏文史籍，长期从事藏文史籍的教学和研究工作，并指导硕士和博士研究生，取得很好的成绩。如今又将《贤者喜宴》中的“吐蕃史”及“噶玛岗仓史”全部译完，即将付梓出版，令人高兴。润年征序于我，义不容辞，介绍了当年的一些往事。

据东嘎·洛桑赤列教授生前所撰《贤者喜宴》作者小传所述，巴卧·祖拉陈瓦活佛1504年出生，1566年故世，寿63岁，是拉萨地区业塘地方人氏，“尼牙”（gn-yags）族，父名喇嘛达尔，母名拉尼卓玛，是他们三子之中子。五岁被确认为“巴卧曲旺伦珠之转世”，称为二世巴卧活佛，迎到洛扎卓卧寺坐床、受教；九岁时从四世噶玛巴红帽派曲吉扎巴受沙弥戒；二十九岁与第八世黑帽派大宝法王噶玛巴不动金刚相会，得名“大德祖拉陈瓦”。有多种著作面世，其中最为著名的是《贤者喜宴》。这部书取材丰富广泛，而且吸收了大量原始资料，收集到吐蕃赞普诏告、会盟誓词、吐蕃小邦、氏族分布、五如六十一东岱名录等等罕见史料，有重要历史价值，受到广泛注意和大量引用，在藏族古代历史文献中最受关注。全书分为五大章，计为：

一、世界形成章

二、天竺之章

三、吐蕃古代之章

四、于阗、汉地、西夏（木雅）、蒙古、汉地晚近之章

五、大小五明之章

其最为重要当为第三章，也是全书与众不同的精华所在，受到广泛注意。因在洛扎卓卧寺刻版，故称为《洛扎教法史》，而《贤者喜宴》乃藏族学者常用一藻饰性名称，并以此名世。

二

藏族是个富有史学传统的民族，流传至今的藏文史籍不仅卷帙浩繁，在我国的民族古籍中占领先地位，而且门类齐全、体裁各异，各种类别

的文献相辅相成、相得益彰。藏文史籍为研究藏族历史和整个中国历史，以及印度、不丹、尼泊尔等国历史和中亚地区历史等提供了极为丰富的资料。对藏文史籍的发掘和利用，既是史学研究发展的迫切要求，也是我们从事藏学研究者义不容辞的职责。

（一）藏文史籍的种类及其特点

由于历史的原因，佛教在藏族社会中一直占有主流的思想地位，自唐代以来，藏文就是传播佛法的文字。所以，我们会发现藏文史籍从内容到形式都与宗教密不可分，成了所有藏文史籍共同的，也是最显著的特点。伴随着藏族史学水平和文学表达能力的不断提高，和内地历代史学方法的影响，先后出现了名目繁多的不同体裁的史书，如编年史、史册、教法史、王统史、世系史、人物传、地理志、寺庙志、年表、喇嘛全集、名录等，不一而足。虽然各种体裁的分野并非壁垒分明，而有较多的类同，特别是后期，许多著作既是史册，又是世系史或教法史，这可从标题上反映出来。藏族历史编纂学的发展呈现出两种倾向，一是各类史籍的划分越来越精细，史籍的种类也越来越多；二是不同种类的史籍也有互相趋同的倾向，许多不同名称的著作在体例上表现出了较多的类同，但大体说来，它们仍各有侧重，各有特点。以下分类予以介绍。

1. 编年史

藏文称为 lo-rgyus，意为按年纪事。最早，也是最著名的编年史是《吐蕃王统纪年》。在敦煌文书中它是一份残卷，即英藏斯坦因敦煌文书卷 750 和法藏伯希和 P.T.1288 号写卷，它是当时吐蕃王朝及附庸吐谷浑的编年史。编年史的撰述相对来说比较简便，只需将每年发生的大事编

串起来就行，不需要做很多加工和分类整理工作，因而它是最早为藏族接受的史书体裁，并且在相当长一段时间内，它是唯一的一种史书类型。吐蕃分裂时期出现的《拔协》（sba-bzhed），也号称大编年史，是一部按时间顺序叙述墀德祖赞和墀松德赞两代赞普的史事的编年史。13~14世纪，入元以后，随着教法史和史册类著作的出现，编年史著作逐渐减少。虽然教法史和史册也都有很浓的编年史倾向，但离纯粹的编年史的距离已经很远了。而编年史作为一种史书体裁一直保存下来，并有了较大的改进。后期的编年史的内容无所不包，不再像《吐蕃王统纪年》那样，每年下面只有干巴巴的几条内容。我们以《青海史》为例，说明编年史的特点。《青海史》用非常准确的资料，将青海地区的政治、军事、宗教、著名人物的活动、地理等内容，全都按年编排在一起，它不太强调宗教事件，更少涉及教义、经典等内容，因此比教法史、史册都容易被读者作为历史来接受，它的文字也比较平直，没有很多可以渲染、夸张的描述。

2. 史册

藏文称为 Deb-ther，这是一个波斯语经过蒙古语而来的借词，原型为 dabtar，意为文体、书本、记录。藏族人很可能是通过蒙古人这个中间转介接受这个词的。蒙古人较早使用了这个词，在《元朝秘史》中就有“阔阔迭卜帖儿”（意为青册）这个名称。而西藏的第一部史册《红史》的蒙古书名，即为“忽兰迭卜帖儿”，意为红册。史册类著作在各类藏文史著中居于领先地位。继《红史》之后，又有《青史》《新红史》《西藏王臣记》等相继问世，连近人根敦群培也将自己关于西藏古代历史的著作定名为《白史》。这类史著一般分成两大部分，第一部分先叙述世界和吐蕃的来历，即记载佛教的源流，然后是印度、尼泊尔、汉地、西夏、蒙古的王统；第二部分是西藏的历史，先述吐蕃王统，然后记载各个教

派的历史。这种修史体例对后世影响极大。后出的藏文史书有的虽然名称不叫史册，但形式与史册大同小异，例如著名的《汉藏史集》，它的前半部分内容与《红史》大同小异，后半部分在记述各教派历史时，没有涉及很多教法传承的内容，而是保存了许多藏汉文档案，且对被《红史》忽略的一些地方势力也做了必要的交代，因此比《红史》更具时代感和史料价值，但在体例上仍然与过去的史册一致。后期，史册类著作与教法史类著作已有趋同的倾向，有些干脆合而为一，你中有我，我中有你。例如《安多政教史》（Mdo-smad-chos-vbyung）又名《史海》(Deb-ther-rgya-mtsho)，就是一个典型的例子。

藏族史册类史籍还对蒙古族的历史编纂学产生了巨大的影响。明代以及明代以后出现的蒙文史籍，大都借用了藏文史册类史籍的编撰模式，如《蒙古源流》《黄金史纲》《白史》等蒙文史籍，都以不小的篇幅述说印度、西藏王统和佛教的源头，并将蒙古族的起源与印度、西藏附会在一起。

3. 教法史

藏文称之为Chos-vbyung，意为法源或教法源流。最早的教法史，即著名的《布顿佛教史》，它总述了印度和西藏的教法源流，并附有藏文《甘珠尔》《丹珠尔》的目录。以后，随着藏传佛教的进一步发展，各教派传承的教法渐趋固定，便相继出现了一批总结某个教派或地区佛教发展历史的著作，著名的有《珠巴教法史》《达隆教法史》《贡却伦珠教法史》《噶当教法史》《安多政教史》和《洛扎教法史》等。尽管西藏是政教合一的社会，对佛教历史的记载在一定程度上反映了政治史的内容，但它与其他类型的史籍相比，要明显侧重于教法传承的历史和对各教派之教义、经典的阐释，以及一些宗教大师的生平著作、寺院修筑情况的记载，它是研究藏传佛教史的最好素材，但很少直接牵涉政治史的

内容。

土观·罗桑曲结尼玛的《宗派源流晶镜史》，虽然书名不是教法史，而是 Grub-mthav，意为教派奥义，但实际上也是一部教法史。它与前述教法史的差别只是在于它所叙述的内容要远远超过教法史。土观此书不仅叙述佛教总的历史和藏传佛教各宗派的历史，而且还叙述汉地儒教、道教、佛教史和蒙古、于阗、香巴拉等地的宗教史，甚至对西藏本教的教义、大师、传承都有较详细的记载。

4. 王统记

藏文称作 Rgyal-rabs，意为王族传承世系。这类史籍最早形态是《红史》等书中的印度、汉地、西藏、蒙古王统等章节。它只是简单地罗列王族或赞普的传承世系，以后渐渐超出这个范围，演变为以世系为纲，分目详述其政教事迹的新型史书。一个家族的天降传说、宗教信仰、政治活动、施主的宗教行止、寺院建筑、圣物名目等都成了王统记所记载的内容。王统记一方面继续保持编年体系，另一方面根据其需要掺入大量的宗教和政治内容。后出的王统记则完全将王室的政治活动与宗教信仰联系在一起，将他们的结盟与战争完全看作是宗教行为。最著名的王统记是索南坚赞的《西藏王统记》（又译《王统世系明鉴》），它是以吐蕃赞普世系为纲，分述整个吐蕃王朝政教、人物历史的断代史。另外，还有一本著名的王统记事《拉达克王统记》，此书前半部分一般叙述印度和吐蕃王统，后半部分则专门叙述历代拉达克王族的政教事迹。王统记和史册类史籍在后期也有趋同的倾向，例如根敦群培的《白史》，全名为《全西藏政教两途之王统白史》。

5. 世系史

藏语称为 Gdung-rabs，意为家族传承世系。世系史与王统记颇为类

似，只是王统记叙述吐蕃王族的世系，而世系史叙述各教派所依附的某个家族的世系；世系史与各教派的教法史也比较接近，但教法史侧重于对教法的传承、教义、经典修行方法的阐释，而世系史相对来说更注意人物的活动、家族的兴衰、寺院的兴建、对外交往以及行政管理等内容的记载。它是研究一个家族、一个教派兴衰历史的最好资料。著名的世系史有《朗氏宗谱》（或译《朗氏宗谱·灵犀宝卷》）和《萨迦世系史》，前者成书较早，专门叙述伯木古鲁派和朗氏家族的历史，它对朗氏家族的来历、兴盛，特别是它在元代与其他各教派之间的关系，以及最后并吞各部的历史记载甚详。后者尽管成书较晚，但它所依靠的是《萨迦世系口饰》等四五种早期史著和藏于萨迦寺的大量元代政治档案，书中收录了元代皇帝颁发的一些诏诰和萨迦派高僧给元朝皇帝、西藏僧俗头人的信件，弥足珍贵。《萨迦世系史》与《朗氏宗谱》相比有一个明显的差别是，它较多地将笔墨集中在萨迦派的高僧大德身上，而对于世俗人物的注意则远远不够。它分别用 110 页和 79 页的篇幅叙述了萨迦班智达和八思巴的事迹，而对于八思巴的弟弟白兰王恰那朵尔杰则仅用了八行，就一笔带过了。藏文史籍中的一个普遍性的问题，就是极不重视非僧人的政治活动和影响，这不能不说是一个很大的缺陷。

6. 传记

藏文传记类文献有两种形式，一种称为 rnam-thar，叙述一位高僧从出生到圆寂的所有事迹，它分为内传、外传和秘传三个部分，类似于汉文文献中的高僧和中世纪欧洲相当普遍的圣者传记，主要记述某位高僧学经、修法、游方、著作及其培育弟子、修筑寺院等内容。由于许多高僧大德都是他以前某位著名高僧的转世，因而他的传记往往都与其前世有关，也必须简略地记载其前世的生平事迹，因而 rnam-thar 有时也被称为 skye-rabs，意为转世世系。rnam-thar 类传记非常普遍，几乎每一位著

名的高僧都能找到他的传记，比较著名的有《米拉日巴传》《萨迦班智达传》《布顿仁钦珠传》《唐东杰伯传》以及历世达赖喇嘛和班禅喇嘛的传记。这类传记除了是研究某个人物的最佳资料外，也是研究这些人物所处时代的政治、社会、宗教、经济等情况的宝贵素材。同时，根据书中显示的高僧足迹，可以构拟西藏的历史地理，确定不同时期人口的流动情况。另外，还有许多传记中保留了一些编年史的片断和许多关于寺院建筑特点的记载，这也是弥足珍贵的。rnam-thar 的写作方法千变万化，有的行文平淡，用口语写成；有的用诗体，辞藻满篇，充满诗韵。

另一种称为 Rtogs-brjod，即 mngon-par-brtogs-pa-brjod-pa 的简称，这个词规则地翻译自梵语 Avadana，或 Jataka。Avadana 原意为譬喻或出曜，是用十二种隐喻或故事的形式来说明教义的经典之一。后引申为对能够用佛经中的一个例子或故事来解释特殊事件。Jataka 则是关于佛陀本生故事的传记。这两种形式常常混合在一起，它既可以散文体作 Ava-danasataka，又可用颂偈体作 Ksemendra 或 Avada-naKapalata。Rtogs-brjod 类传记一般只记载某人一生中某个时期的特殊事件，而不是整个人生的事迹，比较著名的是朵喀夏仲才旺结的《颇罗鼐传》（mi-dbang-rtogs-brjod）和《噶伦传》（Bkav-blon-rtogs-brjod）。前者通过颇罗鼐的生平记述了十六、十七、十八世纪西藏地区的重大事件；后者则用主要笔墨叙述了作者亲眼目睹的阿尔布巴叛乱和珠尔墨特叛乱事件。

7. 地理志

藏文地理书出现的时间很晚，到 19 世纪才有较完整的地理著作问世，数量也极少。最著名的是钦则的《卫藏圣迹志》（Dbus-gtsang-gnas-yig）和敏珠儿诺门汗的《瞻部洲志》（vDzam-gling-rgyas-bshad，或译《世界广说》）。圣迹志即所谓圣迹指南，是具有很大实用性的地理书，编写这种书籍的目的在于为香客提供朝圣的道路、山口、寺庙等情况，其

主要价值在于它表明了每个圣迹的名称、地望，从一个圣迹到另一个圣迹所花的时间、路线，清楚地展示了这些地区的山川、道路面貌。另外它还对各寺院的建置沿革、著名大师和所藏身、语、意三门秘密做了记载。《赡部洲志》顾名思义是一部世界地理著作，作者在北京从一些俄国人那里获得了关于世界各大洲的地理知识，因此，他对于整个世界的地理情况都做了叙述，而最有价值的部分则是关于西藏地理的记载。它的写作方法与圣迹志基本相同，而内容扩大了很多，除了卫藏以外，还包括阿里三围和朵甘思六岗地区。

藏文文献中还有一种名为路引（Lam-yig）的地理书，它也是一种朝圣、旅行指南，内容与圣迹志（gnas-yig）相仿。例如六世班禅罗桑班丹意希所写的《香巴拉路引》，就是其中之一。

除此之外，桑结嘉措的《黄琉璃》在记述格鲁派历史时，也兼述地理状况，是一部格鲁派寺院志。《安多政教史》则是青海和四川东部的寺院志。噶陀司徒写成了20世纪的《巡礼记》，以日记体裁，详细记载寺院名称、特色和路程，可补充《卫藏圣迹志》的记载。

8. 寺庙志

藏文称为Dkar-chag，意为目录，或称为寺庙传承史（gdan-rabs），主要记载各大寺院的兴建，主要建筑的修造经过、布局，寺院内收藏的主要佛宝，包括典籍、偶像和佛塔的目录等；另外也记载寺内住持的生平、寺院之施主名册和供养物清单等。寺庙志的大量出现是在明清两代。比较著名的寺庙志有公哥仁钦的《萨迦寺志》、多罗那它的《觉囊寺志》、五世达赖喇嘛的《大昭寺志》、阿旺江巴的《四寺志》、噶伦霞扎旺秋的《桑耶寺志》等。寺庙志的篇幅和重要性依它们所描写的寺院之声誉的大小而各有不同，有的只有薄薄几页，有的则洋洋万言。在寺庙志中往往能发现一些在一般著作中不易找到的地方传说，有时它们叙述的范围也

不只是一座寺院，而是涉及这座寺院所在的整个地区。寺庙志中大量关于寺院建筑和艺术造像的记载是研究西藏建筑史、艺术史所必须掌握的资料。由于寺庙志是为香客提供的一个导游手册，因而一般说来，它的文字尚平直，常用散文体写作，而其形式则比较精巧。

9. 年表

藏文称之为 Revu-mig，本义为山羊眼睛，颇似格子，取其形似而已，通译为方格年表，又因这种年表专门记述有关佛教的大事，所以又称为佛历表（Bstan-rtsis-revu-mig）。它是在编年史基础上发展而成的，类似于汉文文献中的大事年表。它的主要作用在于能使读者方便地检索各类大事，并准确地确定其年代。最著名的年表有松巴堪布的《方格年表》和嘉木样谢贝多吉的《佛历表》，前者记载自藏历第一胜生第一年火兔年（北宋天圣五年丁卯，1027 年），共 720 年史事，每年之下列有此年发生的政教大事，为研究西藏史之最佳工具。后者纪事的始年与前者相同，终年为第十二胜生木羊年（康熙五十四年乙未，1715 年），它逐年罗列了 688 年间藏区宗教界所发生的大事，其内容多与宗教活动有关，间或插入一些重要的政治事件，与前者相比价值稍逊一筹。

10. 名人录

藏文称之为 ming-grangs，几乎相当于近现代常用的“who is who”。它采用表格的形式，排列各位高僧大德或著名政治人物的生平事迹，文字非常简洁，间或也抄引一些古代文献的原始资料。这类著作以隆多喇嘛阿旺罗桑著的《佛教名人录》和《佛教施主名人录》最为著名。前者成书于 1779 年，专门记载西藏佛教名人的身世和教法传承情况，尤详于噶当和格鲁两派。后者成书于 1777 年，他从《青史》《西藏王统记》《西藏王臣史》等史书中，提炼出西藏历史的主要线索，浓缩成一册，专

述西藏政治史上的风云人物，也辑录一些有关历史事件的原始资料，如乌思藏十三万户目下就转录了《五世达赖传》中有关各万户户口的记载。这两部名人录是可以相互补充、参证的姊妹篇。

11. 全集

藏文称之为 Gsung-vbum 或 Bkav-vbum。这是藏文文献中数量最大的部分，自元以后的高僧大德，几乎每一位都留下了洋洋可观的全集，有的也是同一教派的几位大师的合集。18 世纪末，隆多喇嘛编纂的《噶当、格鲁派高僧文集简目》收文集 40 家。19 世纪中叶，仲钦·喜饶嘉措编《罕见书目》，分藏文典籍为 12 类，其中文集类收 90 余家，1959 年，《甘肃拉卜楞寺书目》中分 17 类，文集类收 174 家。民族文化宫图书馆由杰雅·贡布先生主编的《藏文典籍目录——文集类子目》，共收文集 180 余家，足见此类著作的数量是极为可观的。与汉地文人、学士和官宦、士绅的文集一样，藏族高僧大德之文集的内容也很庞杂，且绝大部分是有关佛教经论的注疏和笺释以及有关大小五明的著述。但也有小部分是历史著作，或很有史料价值，而其他各类史书难以吸收的内容，如有关的档案文书、来往书信、皇上的诏令文告等。全集中出现的许多内容既可补其他史书之不足，提供新的史料，也可订正其舛误和疏漏之处。比较著名且史料价值较高的全集有《萨迦五祖全集》《隆多喇嘛全集》等，而《布顿仁钦珠全集》则被誉为藏传佛教的百科全书。

（二）藏文史籍的价值

近年来，随着大量藏文文献被运用于历史研究的许多领域，人们对它的价值和意义的认识得到了不断的提高。藏文史籍既能为其本民族历

史的研究提供最丰富的资料，使藏族历史的研究建立在比较科学的基础之上，也在于它能为整个中国历史以及印度、不丹、尼泊尔等国的历史和中亚地区的历史提供许多新的资料。藏文史料的出现才使它们的历史面貌焕然一新，若没有藏文史料，则在它们的历史上都将遗憾地留下许多空白。

我们先来考察一下藏文史料对于研究西藏历史的意义。我国传统的藏学研究是以汉藏文史料为基础的。在我国历史上，汉、藏两族之间长期友好往来，不断融合，但不容忽视的是，他们之间依然存在着地理的阻隔和语言文字的障碍，因而汉族人对藏族地区的了解非常有限。现存有关西藏的汉文文献，特别是清以前的文献寥寥无几，而且就是仅有的一些资料也因受到作者观察角度、材料来源和思想观念的局限而出现许多的错误，因此这个基础是极不牢靠的。只有将对西藏历史研究的基础建立在丰富的藏文历史文献上，并以汉文史料的记载参证，才能使之立于科学的高度，否则难免雾里观花，隔靴搔痒，以致事倍而功半。

相对于宋、元两代而言，唐代留下的关于吐蕃的汉文史料算是比较丰富的，除了新、旧唐书中的《吐蕃传》以外，《册府元龟》《资治通鉴》《全唐文》等书中，都有不少珍贵的史料。苏晋仁先生曾对此有所辑录，有利于学者使用。因而，研究吐蕃王朝史，不能不重视这些汉文史料。但若光凭这些，则远远不够，因为在汉文史料中对吐蕃史上的许多重大事件、人物和政治制度等缺乏记载，或者语焉不详；几种文献之中，也有一些互相抵牾的记载；还有许多用汉文音译记载下来的名物、制度，无法探明其渊源所在。显而易见，要将吐蕃史研究引向深入，还必须吸收新的养分。这个新的养分便是几经辗转而终于重见天日的敦煌吐蕃历史文书。它是当时、当地人记载的最权威的第一手资料，它的出现和一批藏文金石录、简牍的利用，使吐蕃史研究摆脱了困境，达到了一个新的高度。它们不仅提供了大量汉文史籍缺载的新史料，如吐蕃的

军事、经济、政治制度、人口情况等，从而使吐蕃历史的内容得到了极大的丰富，而且还纠正了汉文史籍中的不少谬误，印证和补充了汉文史籍的某些记载。许多在汉文史籍中找不到头绪的问题，在藏文史料中涣然冰释。

自 9 世纪中叶吐蕃王朝瓦解开始，到 13 世纪中叶元朝统一西藏为止的 400 年间，西藏处在分裂割据的状态之中。与此同时，中原汉地也先后处于五代十国和宋、辽、夏、金几个政权鼎立的局面下。虽然西藏与内地的联系从未中断，特别是茶马贸易为主要内容的经济往来较前有所发展，但双方的联系与唐代相比毕竟要少了许多。因而汉文文献中关于这个时期西藏历史的记载极度贫乏；就是犹如天女散花般植于茫茫文海中的零星记载，也多半是关于安多和康区藏族的情况，而关于卫藏地区的记载实难觅得。毋庸置疑，这 400 年西藏历史的重建只能依靠藏文历史文献。尽管从这个时期流传下来的藏文文献并不多，而且都是一些伪托的“掘藏”，但后出的教法史、史册大多辟有专门的章节，记载这个时期的历史，例如《布顿佛教史》中就用了相当多的篇幅来介绍后弘期佛教的发展史。几乎每一个教派的教法史、世系史在叙述其肇始、兴盛的历史时，都要着力描述它们在这个时期的形成和发展情况。因为除后期的格鲁派以外，藏传佛教各宗派都是在这个时期形成，并具备其各自的特色的。另外，叙述这个时期高僧生平的传记，也为我们提供了丰富且生动的素材，如《米拉日巴传》《玛尔巴译师传》等传记中关于当时乌思藏地区社会、宗教生活的描述，实在是研究这段历史的不可多得的好资料。总而言之，只有从大量的藏文史籍中去追根溯源，将每个教派的渊源和形成过程搞个水落石出，然后才能重新构拟当时整个西藏的总体面貌，这是一项极为艰苦的工作，需要付出大量的劳动。

元朝统一并有效地管理了西藏地区，从此西藏历史与中原历史的关系愈加紧密了。西藏作为元朝统治下的一个行政特区，它的历史自然就

是元朝历史的一个组成部分。明代官修正史《元史》的纪、志、表、传中，相应地对西藏的行政管理制度、职官、地理、人物、宗教等做了一些重要的记载。元代政书《经世大典·站赤》中也保存了不少关于西藏站赤的记载。但由于《元史》成书仓促，许多重要内容被忽略了，显然还不足以搞清元代西藏历史的全貌。明代也是如此，它基本上因袭了元朝在西藏的统治制度，并发展了元代分而治之的统治策略，取得了显著的效果。明代以来汉地的西藏高僧人数众多，而从汉地去西藏的使者也大有人在，藏汉两族之间的交往极为频繁，这些在《明实录》中都做了相应的记载。但对于西藏本身的政治、经济及社会状况，甚至这些高僧的来历，汉文史料中不是完全沉默，就是语焉不详。要深入研究元、明两代的西藏历史，同样必须借助藏文历史文献。

元、明两代出现的藏文史籍数量多、门类齐，应该说是研究这个时期西藏历史的主要史料。不少成书于清代的藏文文献对于研究这两个朝代的西藏史同样很具参考价值。比较重要的藏文文献有《红史》《青史》《朗氏宗谱》《汉藏史集》《萨迦世系史》《新红史》《贤者喜宴》《西藏王臣史》《萨迦班智达传》《布顿仁钦珠传》《沙鲁世系史》《萨迦五祖全集》《历辈噶玛巴高僧传》《历辈蔡巴派高僧传》，等等。特别值得一提的是，成书于明朝初年的《汉藏史集》，使元朝西藏史的研究出现了明显的进步。书中关于西藏驿站、括户、十三万户的记载和藏族宰相桑哥的传记等，不仅为元代西藏史提供了不少新内容，而且解决了一些长期以来莫衷一是的老问题。

清代对西藏的统治又有了进一步的加强。汉藏之间的政治、军事和经济往来空前紧密。特别是驻扎于拉萨的驻藏大臣及其随员不仅代表中央王朝行使其统一管理的职责，而且也频频地向朝廷呈上有关西藏政治、军事、经济形势的报告。一时间关于西藏的汉文文献骤然增多，除了《清实录》中的常规性记载外，又出现了一批专门性的著作，如《西藏

志》《卫藏通志》《圣武记》《皇朝藩部要略》《平定朔漠方略》《平定准格尔方略》《巴勒布纪略》《廓尔喀纪略》《平定金川方略》《国朝耆献类徵》等。另外还有许多驻藏大臣的奏牍，较重要的有《清季筹藏奏牍》《联豫驻藏奏稿》《赵尔丰川边奏牍》，均由吴丰培先生辑录出书，功莫大焉。相对于以前几代来说，清代汉文文献对于清代西藏史研究的意义重要得多。但藏文文献的主导地位仍然是无可替代的。例如要研究 18 世纪早期西藏、清朝和准格尔势力在西藏地区的角逐，罗卜藏丹津起事以及阿尔布巴叛乱、珠尔墨特叛乱等事件，若不能利用《颇罗鼐传》《多仁班智达传》《噶伦传》等藏文文献是不可想象的。另外，自五世达赖、四世班禅开始的历辈达赖、班禅的传记、全集也是研究清代藏族史之最直接的史料，而保存至今的一大批清代藏文档案，则更是一个亟待开发的宝库，清代西藏的研究要走向深入，非利用这些官方政府的藏文档案不可。

接下来我们考察一下藏文史籍对于整个中国历史研究的价值。在藏族的历史上，藏族的活动范围并不局限于今天的西藏地区，吐蕃王朝的势力在古代西域（今天的新疆、河西和中亚部分地区）活动了 170 余年。而现在的青海、甘肃、四川、云南等省的部分地区，即古代之朵甘思和朵思麻所包括的地区，本身就是古代西藏的三大组成部分之一。藏文史籍中自然留下了不少关于这些地区的记载。自元朝开始，蒙古人普遍地接受了藏传佛教，藏族宗教文化也给蒙古人带来了深远的影响，而且在政治上蒙古方面与西藏的关系也很密切，因而藏文资料中有许多关于蒙藏政治、文化关系的记载，也有专门记载蒙古地区藏传佛教传播历史的专著。藏文史籍对于研究这些地区的历史弥足珍贵。

对吐蕃占领下的西域的认识，以往只能依靠以新、旧唐书中的有关记载为主的汉文史料。这些史料大多数只涉及吐蕃和唐朝在西域进行的军事争夺过程，而关于吐蕃统治下之西域的部落、行政组织、军队、经

济、法律、宗教等内容却几乎完全没有提到。因此，在应用藏文史料以前，对这段历史的认识还是比较肤浅的。关于西域的藏文文献有两大部分，一部分是在敦煌发现的藏文卷子，大多数收录于英人托玛斯编辑的《有关西域的藏文文献和文书》中，它分成七个部分：1. 吐谷浑；2. 沙州；3. 罗布泊；4. 于阗；5. 突厥；6. 政府组织和社会状况；7. 吐蕃军队。第二部分是在慕士塔克、米兰等地发现的460余支藏文木简，内容涉及经济、军事、部落、文书、宗教等各个方面。除此以外，在《吐蕃王统纪年》中也有一些关于675~760年间吐蕃和西域诸王国之间外交和战争关系的有价值的史料。

藏文史籍对研究西域历史的重要性，还可从六部关于于阗的藏文著作中略见一斑。这六部著作中有五部是采用佛陀或于阗佛教圣者所说预言的形式写成的，它们是：《无垢光校订的经籍》《牛头山授记》《阿罗汉根敦培授记》《于阗阿罗汉授记》《于阗教法史》。这些著作内容丰富，涉及宗教、地理和历史等问题，是研究古代于阗史不可缺少的资料。英国学者埃默瑞克认真地研究了这些文书，先后刊布了《于阗国授记》的校勘、翻译本，以及《于阗教法史》的刊本，后又出版了这二本书的译注本，名为《关于于阗的藏文文献》。

敦煌藏文卷子中还有一份关于研究北方民族史很有价值的文书，题为《北方若干国君之王统叙记》，它是8~9世纪间记录并书写成藏文的。它记载了8世纪后半期在从古代高丽和南西伯利亚，到天山山脉的广阔地区内活动的各个民族的名称、地理分布、语言、生活习俗等内容，是研究古代北方民族史的一份宝贵资料。

藏文文献中记载甘、青、川边地区的著作也有不少，最著名的有《安多政教史》《青海史》。前者专述安多地区主要寺院的历史、佛教各派的主要人物的生平、教法传承等情况；后者则用非常准确的资料，按年代编排了1570~1768年间青海地区的历史和山川风貌，同时也涉及四

川、云南、甘肃及西藏的地理和宗教状况。除此之外，大量的人物传记和寺庙志也可为研究这些地区的历史提供很多资料，如《宗喀巴传》《德格土司传》《松巴佛教传》《历辈章嘉呼图克图传》《塔尔寺志》《佑宁寺志》等，都不可不重视。

济美南喀在1819年写成的《蒙古佛教史》，全称为《叙述正法在大蒙古国兴隆的胜教宝灯之光》，即日僧桥本光宝翻译的所谓《蒙古喇嘛教史》。作者是一位出生于西藏，而久居于蒙古地区的僧人。此书分为两个部分，第一部分是蒙古政治史，先简述西藏王统，即对元朝到清朝的蒙古王统和历史做了叙述。第二部分是蒙古佛教史，对元、明两代佛教通过西藏高僧在蒙古地区传播的历史记载很详细，还对宗喀巴宗教改革，第三、四世达赖喇嘛的传教活动也做了记载。此书不仅对研究蒙古族的历史，特别是蒙古教法史具有重要的意义，而且对于研究蒙藏关系史者也是不可不读的一部著作。

藏文史料对于汉藏关系史、中原王朝史研究的价值也是值得重视的。藏文文献出现有许多汉文资料缺载或因载籍疏略而莫能详述的人物、事件，甚至有些已经佚失的汉文资料，会出人意料地从藏文史料中找出一些片段。我们不妨以元朝为例。藏文史料中有许多记载可补元代汉文史料之不足。如《汉藏史集》中关于元代著名的敛财之臣桑哥的传记至少可以部分地改写桑哥的历史，并稍稍改变人们对于这些敛财之臣的一边倒的看法。在汉文史料中记载桑哥是一位极为贪婪、残忍的角色，而《汉藏史集》中的桑哥却是精明强干、富有同情心的善良大臣。更重要的是《汉藏史集》纠正了以往穆斯林文献记载桑哥为畏兀儿人的错误说法，明确记载桑哥是元朝的藏族宰相。《大元通制》是元代一部大型政书，至今已不复存在，而在《汉藏史集》有关元代西藏行政组织、括户、驿站等记载中，却保留了《大元通制》中的若干内容。还有在汉文文献中只笼统地描述了元代汉藏间友好往来的盛况，但其具体情形则不甚了了。

而在《沙鲁世系史》《萨迦世系史》，以及一些人物传记中，都有名有姓地记载了前往汉地朝觐的藏族官员、高僧和一些来西藏的汉地官员的活动，如《布顿仁钦珠传》中记载了元朝镇西武靖王搠思班带领上百蒙古人来到沙鲁，接受布顿大师之灌顶的事迹。所有这些大大地加深了我们对历史上汉藏之间政治、文化交流之深度和广度的认识，开阔了我们的视野，在一定程度上也提高了我们对中原王朝历史的认识。

最后，谈一下藏文史籍对于研究印度、不丹、尼泊尔等邻近国家历史的价值。印度是佛教的发源地，藏传佛教是佛教与西藏原有的本教结合而演化出的奇花异果。印度宗教文化对西藏的多方面影响是显而易见的，它与藏族文化有很密切的联系，而同样藏族文化也反过来对印度文明产生了一些影响。从 12 世纪开始，穆斯林势力侵入印度，佛教在其老家渐趋式微，保存至今的梵文经典寥若星辰，而且古代印度没有写史的传统，没有专门的历史书问世，因而只有利用大量的藏、汉文典籍和史志，才能部分地复原出印度历史的本来面目。从总体来说，古代藏族学者研究佛教历史的成就，要远远超过印度本地的学者。藏文文献中除了大量翻译过来的经典和关于大、小五明的著作外，还有许多记载印度教法史的文献。几乎每一本史册和教法史类的著作，都有专门章节记述印度的王统和佛教的源流。另外，还有一部专门叙述印度教法史的著作，它便是觉囊派高僧多罗那他的《印度佛教史》。此书写成于 1608 年，主要叙述印度和邻近地区佛教晚期历史，书中对后期大乘派的历史、教派的分立、著名人物生平等都有记载。它的资料来源于从西路进藏的印度人的口述，这些口碑材料虽然未经严格甄别，也包含有一些传奇性的内容，但仍提高了多罗那他这部著作的权威性。作者通过收集、整理这些印度人的回忆，并参证其他古代文献，使许多含糊不清的史实得到了澄清。《印度佛教史》受到了中外学者的高度重视，迄今为止已有施夫纳（F.A.Schiefner）的德译本、寺本婉雅的日译本、清巴（Chimpa）喇嘛和查

托帕达那（A.Chattopadhyana）的英译本以及张建木先生的汉译本等多种译本问世。

拉达克地区即古代之阿里三围之一的玛域（Mar-yul）地区，《大唐西域记》中称它为秣逻娑，此即为藏语 Mar-sa 的音译。现代的拉达克绝大部分由印度实际控制，而古代拉达克王国的历史则完全要依靠藏文史料来重建。正如意大利藏学家毕达克先生所言："研究拉达克历史的主要史料，现在是，也将永远是《拉达克王统记》。"此书除述及一般吐蕃历史及元明之际藏族史外，主要叙述直至 15 世纪的拉达克王统史，这是其他任何史书所不及的。此书最先有弗兰克（A.H.Franke）的刊本和译文。毕达克的《公元前 950~公元 1842 年的拉达克王国》一书，主要就是根据《拉达克王统记》提供的史料，另外还加上藏文《达包热巴传》和许多藏文碑铭史料写成的，这是目前研究拉达克史的最权威著作。

不丹地处西藏南部，是喜马拉雅山南麓的内陆国。12 世纪中叶，噶举派高僧帕玛多吉在主巴（vbrug-pa，即布鲁克巴，今之不丹）传教建寺，创立了噶举派。不丹的历史在英帝国主义势力入侵以前，在疆域、语言、宗教文化上都与西藏连为一体。在藏文历史文献中，有许多专门叙述不丹历史的著作，常用的有《络绒教法史》《Hun-ral 世系史》《萨衮杰波世系》《主巴地神世系》《主巴活佛通钦阿吉旺布大诏令集》等。英国学者爱理斯主要就是根据这些资料，写成了颇负盛名的著作《不丹，一个喜马拉雅王国的早期历史》。

尼泊尔也是一个喜马拉雅山南麓的内陆国，早在吐蕃王朝时期，它就与西藏建立了联系。在古藏文文献中，尼泊尔被称为 bal-yul。虽然至今为止还没有发现专门叙述尼泊尔历史的藏文史籍，但在各个不同时期的藏文史籍中都有关于尼泊尔的王统和其他一些内容的记载。从藏文史料中发掘资料来研究尼泊尔的历史，也是较受国外学者重视的一个课题，至今已有不少论著出现，其中较著名的有毕达克的《尼泊尔中世纪史（C.

750–1480)》等。

总之，藏文史籍是一个宝库，挖掘越深，收获越大。它是藏族文化遗产的一个重要组成部分，也是中华民族的一笔宝贵财富。我们必须重视它、研究它，将它广泛地应用于对藏族史、整个中国历史和世界地区史的研究中去，让这笔宝贵的财富造福于今天的历史研究。只有这样，我们才能昭彰和光大藏族优秀的史学传统，并使这种优秀传统继续下去。

前言

《贤者喜宴》一书全称是《dam-pavi-chos-kyi-vkhor-lo-bsgyur-ba-rnams-kyi-byung-ba-gsal-bar-byed-pa-mkhas-pavi-dgav-ston-zhes-bya-ba》，一般简称为《mkhas-pavi-dgav-ston》，又称《洛扎佛教史》（lho-brag-chos-vbyung）。全书共分五大章（skabs-chen-po-lnga），即世界形成之章；天竺之章；吐蕃史之章；于阗、汉地、西夏（木雅）、蒙古、汉地晚近之章；大、小五明之章。本译文是其中 ja 函《吐蕃史》（bod-kyi-rgyal-rabs）的部分，其全称是《chos-byung-mkhas-pavi-dgav-ston-gyi-yan-lag-gsum-pa-bod-kyi-skabs-la-levu-bcu-las-skabs-gnyis-pa-bod-kyi-rgyal-rabs-bzhugs》。

该书作者巴卧·祖拉陈瓦（dpav-bo-gtsug-lag-vphreng-ba，1504 年～

1566年）自述于42岁和60岁先后两次撰写此书，最后完稿于61岁阳木鼠年（shing-pho-byi-bavi-hor-zla-gnyis-bvi-tshes-gcig，明嘉靖四十三年，1564年），地在贝桑结敏久伦珠寺（dpal-sangs-rgyas-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pavi-gtsug-lag-khang），刻版于洛扎乃溪卡（lho-brag-gnas-kyi-gzhis-kha）。除正版木刻版外，目前尚有打印、刻印以及印刷等版本。印度学者钱德拉·罗开什(Chandna Lokesh)有手抄楷书晒蓝本（其中ja为原木版影印本），书名《mkhas-pahi-dgav-ston of Dpah-bo-gtsug-lag; also known as lho-drag-chos-vbyung》，1969年出版。

据《土观宗派源流》一书载，巴卧·祖拉陈瓦是当时一位“著名大德”，又是噶举派噶玛支系的活佛，其师为噶玛派世系第八世弥觉多吉（mi-vgyur-rdo-rje，意为不动金刚）。在治学方面，该书说他“适应时代要求，专重研究五明者论”，“其学问可入善巧之数，著有八行论大疏、历数学论、佛教史等”。

《贤者喜宴》以其史料详实和内容丰富而闻名于世。以时间而论，从远古西藏以迄元明藏族史；言其内容，除西藏本身之外，尚涉及汉地、突厥、苏毗、吐谷浑、于阗、南诏、西夏、蒙古等，至于古天竺、泥婆罗、克什米尔、勃律、大食等亦多有记载。具体说来，该书述及藏族的政治、历史、经济、宗教、文化、法律、天文、地理、自然、医学、建筑、音乐、歌舞、绘图，等等。

《贤者喜宴》的《吐蕃史》部分，由于征引了像《广史》（lo-rgyus-chen-mo）一类至今已难以见到的原始史料，而这些史料又多数能与汉文史料、碑铭及敦煌古藏文史料相印证，因此其学术价值甚高。例如：通过吐蕃时期各赞普的经济措施和“七智勇谋臣”（bod-yul-vphrul-blon-mdsangs-pavi-mi-bdun）业绩的记载，为我们勾勒出吐蕃经济各阶段的一般特征；松赞干布划分“四如”（ru-bzhi）、“六十一东岱”（rgod-kyi-stong-sde-drug-bcu-rtsa-gcig）以及各如之军队编制（ru-rta-ru-dar-ru-

dpon），使我们得以洞悉此时军事行政区划基本概貌；“七官”（dpon-bdun）及“三十六制”（bod-kyi-khos-sum-bcub-rtsa-drug）的设置，如此吐蕃王朝的管理体制即可一目了然；“桂”（rgod）、“雍”（gyung）、“阐”（bran）、“悠”（gyog）、“更（kheng）”等阶级的划分，使我们更清楚地了解吐蕃社会的阶级结构和等级差别，同时为确认吐蕃奴隶制社会性质提供了可靠的根据；通过《大清净民法十六条》（mi-tshos-chen-po-gtsang-ma-bcu-drug）、《九类木牍法》（byang-bu-cha-dgu）和《三喜之法》（zhal-ce-dgav-gsum）等法律记载，可以看到吐蕃贵族奴隶主怎样利用法律以巩固其统治；通过文成、金城两公主进藏和长庆会盟等记载，使我们看到汉藏关系的密切；文中有兴建大小昭、桑耶及叶尔巴等寺及桑耶寺兴佛盟誓（bkav-gtsigs）、“七试人”（sad-mi-bdun）、佛本和顿渐之争（ston-min-kyi-rtsod-pa）等记载，使我们看到佛教的发展及其社会的作用；通过由“三户养僧制”（rab-byung-re-la-vbangs-mi-khyim-gsum-gsum）到“七户养僧制”（vbangs-mi-khyim-bdun）的演变以及“四大供养”（mchod-pa-chen-po-bzhi）的大力兴佛，使我们看到吐蕃广大属民和奴隶的社会负担。而穆尼赞普的“三次均贫富”（bod-vpangs-lhogs-vphyag-lan-gsum-ba-du-bsnyams），暴露了吐蕃社会的两极分化；“九大尚论”（zhang-blon-che-dgu）拥有大量奴隶和无穷财富，而下层属民（包括 rje-vbangs 和 lha-vbangs）等所谓“黔首之众（mgo-nag-po）”则只有破衣烂衫，这些为吐蕃王朝末期爆发“属民、奴隶起义”（vbangs-kyi-kheng-log-byas）道出了原因所在。概言之，《吐蕃史》史料颇丰，于此不可一一列举，仅此数例以窥一斑。

此外，在《贤者喜宴》其他诸函中亦有许多吐蕃史料，例如：ta 函（论师、译师史）、tha 函（金刚乘旧译史）及 tsa 函（五明之学源流史）、ma 函（于阗、汉地古昔、西夏、蒙古、汉地晚近等王统及教法史），其中包括汉、藏医学和宗教等文化交流的珍贵史料，吐蕃与邻族关系史料等

等。如与 ja 函内容相参阅，对深入研究吐蕃史颇有裨益。

作者治学严谨，探微求源，尤其重视原始史料的搜集，例如吐蕃早期十二小邦（rgyal-phran-sil-ma-bchu-gnyis）的史料就与敦煌古藏文史料基本相合。而桑耶寺几次兴佛盟誓之盟文诏书，就目前来说可谓独此一家。至于吐蕃末期属民奴隶大起义的史料，亦堪称首屈一指。这样，就形成他的以史料为主、以论为辅的史学风格。在行文方面，其用词朴实无华，通俗简练，无晚近藏史中的冗长浮华之风。他虽尊重史实，用词朴实，但有时文中也出现史料堆砌、衔接有差、出处不明等缺陷，然而这些小瑕并不掩其长。从观点上说，他尊重史实本身。例如，对于吐蕃奴隶起义。他虽在文中流露出惋惜吐蕃一统王朝的衰亡之情，但总的来说，他并未站在皇权主义立场上去对奴隶起义史料删减、篡改，亦未对起义本身大张挞伐，而是全面、如实地记录和保存了原始史料，因此使我们今日得以一览当时声势浩大的起义情景。此外，作者在治学中有独立见解，他求实而不从众。例如，他对一年之内“三次均贫富”的传统说法表示怀疑；对于诸史所说吐蕃赞普陵墓在奴隶起义中均被挖掘一事，他据掌握的史料认为松赞干布等陵墓当时被保存而未遭挖掘。当然，巴卧·祖拉陈瓦如同藏史的某些作者一样，由于他的社会地位和身为宗教上层，因此唯心史观、宗教意识和剥削阶级的传统观念在其著作中屡见不鲜，这反映了他的时代和阶级局限。但是，综观全书，去其糟粕取其精华，《贤者喜宴》一书终可列入藏籍中之上乘，而作者本人仍不失为藏史名家。

近年来，随着大量藏文文献被运用于藏学研究的许多领域，人们对它的价值和意义的认识得到了不断的提高。藏文史籍《贤者喜宴——吐蕃史》内容丰富，有着重要的史料价值，不仅为研究吐蕃的政治、经济、社会、军事、宗教、文化等方面提供了珍贵的资料，而且也填补了中国历史以及藏学研究领域的一些空白。

一、藏族族源

藏族族源问题研究一直是学术界十分关心的问题。在一些藏族史籍中有关藏族族源的记载有着与佛教紧密相关的动人传说。《贤者喜宴——吐蕃史》采用了藏族传统的说法即“神猴与岩魔女结合”产生了藏族的后代；《敦煌古藏文历史文书》中认为吐蕃第一位赞普是“从天而降，做为天下之主”；《雍仲本教史》重复了所谓“猴与魔女结合”的说法，但对本教最崇拜的辛师却又认为是“六个黄色发光之卵”所生的后代；本教史《四洲之源》则说西藏人类是天神的后代，即由天神之子茹（rug）、祥（zhang）、波（bo）及果（sgo）等七幼童繁衍而成。藏族族源的产生与分支，虽有多种说法，但《贤者喜宴——吐蕃史》的作者认为：神猴与岩魔女结合生下不同肤色、不同性格的六个小猴崽，他们皆分为父系和母系两种，出自夫猴之系的有信仰、勤奋、慈悲和喜欢施舍，且性情柔和、出言谨慎、善言、天性向善，但胆小而身心轻浮；出自岩魔女母系的大部分烦恼多、好争斗，且嫉妒性强、贪食、性情粗暴、常说人短，但身强力壮，无所畏惧。后来逐渐繁衍成四部即所谓藏族之斯（se）、穆（rmu）、桐（ldong）及冬（stong）等四人种，后来增加查（dbra）、楚（vdru）共六人种，以后依次由十二小邦等统治。[1]藏族猕猴变人神话也有一个类似生命演进阶段的划分，其神话的推理具有生物自然演进为人类的观念，按其逻辑推理，生命也是一个由低级到高级的转化过程，这一点倒与达尔文的看法有相似之处。此外，《贤者喜宴——吐蕃史》的作者以史实为本，直言不讳。如对藏族族源和聂赤赞普来源于印度一说，虽有一些藏文权威著作已肯定并成定论的情况下，他旁征博引，不讳“圣人”，以极令人信服的史料，指出了“印度一说”的谬误，可以说他是古代第一个反对“印度说”的史学家。上述这些关于藏族族源的珍贵史料，对藏族族源的深入研究有着重要的价值。

二、吐蕃的佛教

有关吐蕃佛教的记述，《贤者喜宴——吐蕃史》运用了大量史料论述了从第一代赞普聂墀赞普至德祖衮的兴佛措施和发展历程。吐蕃佛教的兴起和发展，可以说从请僧建寺伊始便特别得到吐蕃王室的强有力的支持，这无疑是吐蕃佛教能够迅速发展的关键所在。这可以通过《贤者喜宴——吐蕃史》所记载的两件兴佛诏书和一通兴佛石碑得到进一步说明。这三件是吐蕃时期可信的珍贵文献，从文字到内容都具有很高的价值。其内容告诉我们，吐蕃的一些重大事件的决定是通过以赞普为首的大臣盟誓的形式进行的，或者说它是当时特别重要的形式，而且一经盟誓署名决定就使诏书具有不得违反的法律性质。吐蕃的佛教便通过诏书、盟文形式而开始定其为正统宗教，申明吐蕃世代尊崇佛教而不得违反。言外之意，吐蕃原有的本教势力即被完全排除，就连一向崇本而不怕流放的大臣恩兰·达扎路恭也署名于诏崇佛书。就诏书内容来看，如果说松赞干布时的群臣盟誓着重于效忠赞普，那么时至墀松德赞之际的盟誓诏书，其内容则以崇佛为中心了。这反映了吐蕃赞普王权此时已相当巩固，也就是说属民从此时起就要受到王权与神权的双重控制。诏书的丰富内容提供了许多可供研究的史料，例如盟誓、崇佛与佛教发展过程、王室与佛教僧侣的关系、吐蕃佛教与邻族勃律、苏毗及吐谷浑的关系、吐蕃佛教的经济来源、吐蕃官职及官员的变化，等等。

《贤者喜宴——吐蕃史》记载的桑耶寺几次兴佛盟誓之盟文诏书，就目前来说可谓独此一家。文中有兴建大小昭、桑耶及叶尔巴等寺及桑耶寺兴佛盟誓（bkav-gtsigs）、“七试人”（sad-mi-bdun）、佛本和顿渐之争（ston-min-kyi-rtsod-pa）等记载，使我们看到佛教的发展及其社会的作用；通过由“三户养僧制”（rab-byung-re-la-vbangs-mi-khyim-gsum-gsum）到“七户养僧制”（vbangs-mi-khyim-bdun）的演变以及“四大供养”（mchod-pa-chen-po-bzhi）的大力兴佛，使我们看到吐蕃广

大属民和奴隶的社会负担。

通过这些史料的记载，首先我们可以看到佛教势力在政治上和经济上取得更为突出的特权。这表现在四个方面：1.墀德松赞发布兴佛盟誓诏书，这是继其父两次兴佛诏书后的又一法律性诏书，再次肯定兴佛。2.在正面肯定佛教的同时，对不信或反对佛教的人，进行威逼利诱，以使彼等弃本信佛；命令苏毗大臣改信佛教；将拒不信佛的大臣达策甫斩首；将信佛的妃子赐予大臣陆桂，并通过讲经促使陆桂皈依佛门等。3.恢复并增加对寺院的供养。除去规定的“三户养僧”之外，还必须由其他贵族予以资助。此外，赞普又借建立“四大供”之机，动员更多的属民广开财源支持寺院。同时，赞普又先后为僧侣建造了新的根据地——噶琼寺和多吉英寺。4.墀德松赞盟誓诏书再次肯定在经济上对寺院的支持，并且让八十七人署名盟誓，以示支持。其次从“三喜法”中可以看到对赞普权力的法律约束，即承认赞普杀属民的无罪，但又规定赞普以维护法律为条件，否则不能对属民治罪。这里所谓的属民指贵族而言，“三喜法”的“喜”，主要不是指贵族属民的“喜”，因为“三喜法”是由对穆底赞普杀属民是否治罪的问题引起的，而结果终究流放了穆底赞普。总之，“三喜法”是解决赞普与贵族之间的法律关系，因奴隶阶级是根本不可能得到什么法律保护的。“三喜法”的执行过程，表明赞普在与贵族集团的斗争中失败了，因为赞普最终保护不了自己的王子不受法律制裁。尽管《贤者喜宴——吐蕃史》在一定程度上反映了吐蕃政治等方面的内容，但亦明显侧重于吐蕃的佛教以及寺院修筑情况的记载，因此它是研究吐蕃佛教史的最好素材，具有重要的史料价值。

三、唐蕃关系

《贤者喜宴——吐蕃史》通过对吐蕃历代赞普和唐朝友好往来的记载，使我们看到唐蕃关系的密切。作者巴卧·祖拉陈瓦征引了详实的罕见

史料，对松赞干布与唐朝的关系做了客观而忠实的记述。松赞干布奉行了和睦的政策，尤其对内地中央政权，自松赞干布起从政治、经济、宗教、文化以及婚姻等方面，同唐朝建立了极为密切的关系，文成公主的入藏和大、小昭寺的建造，就是这方面的生动体现。而作者巴卧·祖拉陈瓦以其丰富的史料、热烈的笔触为我们再现了当时的盛况。

墀德祖赞执政期间，唐蕃友好关系得到了发展，继都松芒波杰从汉地取得茶叶和各种乐器之后，金城公主又将医药、历算和汉地的五经传至吐蕃。继而赤岭交马、甘松岭互市，扩大了汉藏经济交流的范围。在宗教方面，一面派人前往汉地寻求佛典，另一面汉地和于阗僧人被迎至吐蕃。汉地僧人还协助吐蕃，将汉地的医学和历算等著作译成藏文传播。金城公主还将汉地的一些宗教礼仪及习俗传至吐蕃，如朝拜释迦佛像等谒佛仪式、对死去的大臣进行“七期荐亡”的追悼。此外，还记载了那囊氏与金城公主争夺王子墀松德赞的生动场面，最后以墀松德赞认汉人为舅告终，此墀松德赞认舅故事，使汉藏间“甥舅一家”的关系进一步牢固地建立起来，影响极其深远。

墀德祖赞晚年继续保持同汉地的密切关系，他派使者向唐朝皇帝求取汉地佛经千部，并首次朝拜五台山，期间受到唐朝皇帝及汉地僧人的盛情款待。这种以宗教文化交流为特点的汉藏友好关系，在墀德祖赞及墀松德赞两代赞普间甚为突出，值得指出的是，在吐蕃任职并受到特别重视的汉人桑希、巴德武、贾珠嘎堪等，为此贡献尤为显著，从而获得吐蕃赞普的高度赞扬和宠信，而且通过这种交流使汉地佛典传入吐蕃，并推动了吐蕃佛教的发展。

顿渐之争是汉藏宗教文化交流方面的一件大事。墀松德赞时期是汉藏文化特别是宗教文化不断交流的时期，而其中以汉地禅师摩诃衍入藏达到高潮，由摩诃衍等汉地禅师将汉地特有的禅宗学说传到了吐蕃宗教界，并从此影响到藏传佛教中的某些宗派，而且流传后世。像桑耶寺建

立后大批吐蕃人跟随莲花生等天竺僧人出家一样，不久以王妃、大臣为首的无数显贵属民，又皈依于摩诃衍的汉地禅宗门下，几乎近于完全取代原有的天竺教派，这种情况很值得深思和研究。特别应提到的是，墀松德赞又再次派使者赴内地求取佛经，使者在内地受到唐朝皇帝和汉族僧俗人众的盛大欢迎，使他们请汉地和尚传授教诫的愿望得到满足，并以大量礼物相送。从当时的记载中，我们看到了汉藏之间的亲密关系。

墀祖德赞的事迹中最主要的是在公元821年及822年举行了唐蕃间的两次会盟，实现了唐蕃“舅甥二主，商议社稷如一”的大好政局，结束了过去时战时和的状态，在他主政三十年的时间里，使唐蕃间“边候晏然”。墀祖德赞对祖国的统一、民族的团结做出了巨大贡献，拉萨今存的唐蕃会盟碑就是此时的历史见证。

四、吐蕃的行政建制

《贤者喜宴——吐蕃史》不仅叙述了古代赞普们的佛教业绩，更是大量地记载了吐蕃政治、军事、法律、文化、行政建制等方面丰富的史料，较全面地反映了吐蕃时期的历史。赞普松赞干布时期，不但能吸收外族经验，还能结合吐蕃具体情况，实施和建立有吐蕃本民族特色的各种措施和体制：军事上和行政上相结合，产生了“五大如”和“六十一东岱”的军事行政社会组织。为了管理和掌握上自中央下至部落的各级政权，择取各民族的贤良之士，无论王族或宦族出身均可入官，四尚一论，外相、内相皆可发挥所长；各地如本、东本等各级官吏，亦能各持一面，加之法律严明，令行禁止，起到了维护政体的作用，致使身兼军事、行政之职的官员大权在握，忠于赞普，从政体上建立起吐蕃各级政权，并在初具规模的基础上逐步发展。

赞普墀松德赞在以桑耶寺落成为契机大力发展佛教之后，随即着手于法律的制定，其中突出的是刑事方面的法律，即所谓医疗赔偿费及命

价赔偿的法律，这些法律明显地维护了贵族利益。在经济措施方面，首次规定吐蕃全体属民每户必需饲养大牲畜四头，并宣布富豪可以放债等。贵族势力不断增长，著名的九大尚论的出现就是这方面的突出代表。其中有的以高官显赫著称，有的以占有大量奴隶为荣，也有的以攫取奇珍异宝炫耀于世。九大尚论的史料生动地揭示了奴隶主对社会财富的掠夺和占有情况。

此外，《贤者喜宴——吐蕃史》征引了藏文史籍《广史》（lo-rgyus-chen-mo）一类至今已难以见到的原始史料，而这些史料又多数能与汉文史料、碑铭及敦煌古藏文史料相印证，因此其学术价值甚高。例如，通过吐蕃时期各赞普的经济措施和“七智勇谋臣”（bod-yul-vphrul-blon-mdsangs-pavi-mi-bdun）业绩的记载，为我们勾勒出吐蕃经济各阶段的一般特征；松赞干布划分“如”“东岱”以及各如之军队编制（ru-rta-ru-dar-ru-dpon），使我们得以洞悉此时军事行政区划基本概貌；“七官”（dpon-bdun）及“三十六制”（bod-kyi-khos-s um-bcub-rtsa-drug）的设置，使我们对吐蕃王朝的管理体制可一目了然；“桂”（rgod）、“雍”（gyung）、“阐”（bran）、“悠”（gyog）、“更（kheng）”等阶级的划分，使我们更清楚地了解吐蕃社会的阶级结构和等级差别，同时为确认吐蕃奴隶制社会性质提供了可靠的根据；通过《大清净民法十六条》（mi-tshos-chen-po-gtsang-ma-bcu-drug）、《九类木牍法》（byang-bu-cha-dgu）和《三喜之法》（zhal-ce-dgav-gsum）等法律记载，可以看到吐蕃贵族奴隶主怎样利用法律以巩固其统治。

上述这些记载是当时、当地人记载的最权威的第一手资料，它的出现和一批藏文金石录、简牍的利用，使吐蕃行政建制研究摆脱了困境，达到了一个新的高度，不仅提供了大量汉文史籍缺载的新史料，如吐蕃的军事、经济、政治制度、人口情况等，从而使吐蕃行政建制的内容得到了极大的丰富，而且还纠正了汉文史籍中的不少谬误，印证和补充了

汉文史籍的某些记载。相比专门讲述吐蕃王朝史的《王统世系明鉴》，《贤者喜宴——吐蕃史》对吐蕃的行政建制的记述更有价值，其内容更为充实。

五、吐蕃的奴隶起义

《贤者喜宴——吐蕃史》关于吐蕃末期属民、奴隶大起义的史料，亦堪称首屈一指。例如，对于吐蕃奴隶起义，作者虽在文中流露出惋惜吐蕃一统王朝的衰亡之情，但总的来说，他并未站在皇权主义立场上去对奴隶起义史料删减、篡改，亦未对起义本身大张挞伐，而是全面、如实地记录和保存了原始史料，因此使我们今日得以一览当时声势浩大的起义情景。而穆尼赞普的“三次均贫富”（bod–vpangs–lhogs–vphyag–lan–gsum–ba–du–bsnyams），暴露了吐蕃社会的两极分化；“九大尚论”（zhang–blon–che–dgu）拥有大量奴隶和无穷财富，而下层属民（包括rje–vbangs 和 lha–vbangs）等所谓“黔首之众”（mgo–nag–po）则只有破衣烂衫，这些为吐蕃王朝末期爆发“属民、奴隶起义”（vbangs–kyi–kheng–log–byas）道出了原因所在。此外，作者在治学中有独立见解，他求实而不从众。例如，他对穆尼赞普一年之内“三次均贫富”的传统说法表示怀疑；对于诸史所说吐蕃赞普陵墓在奴隶起义中均被挖掘一事，他据掌握的史料认为松赞干布等陵墓当时被保存而未遭挖掘。

从吐蕃奴隶大起义的史料看，吐蕃奴隶起义后的三大变化最为显著，一是阶级变化，原来的许多王室后裔沦为一般属民，而原来的奴隶或平民却扬眉吐气，作者如实地指出了这点，这是其他史书没有记载的，反映了作者对政治变化的重视。另一大变化，就是奴隶起义后广大下层属民生活的悲惨，如大昭寺和桑耶寺内变成了乞丐住地就是例证。第三个大变化是佛教寺院长期荒废、破败无修；而僧侣们最初是不住在寺内的，如大昭寺、桑耶寺不住僧而住了乞丐，后来渐有所恢复，但只是“剃发

更名”而不受戒，而且不少僧人多做邪行之事，背离了教规。作者甚至指出，其所做的非佛法的行径甚至比朗达玛灭法时还盛。这种记载弥补了其他诸书中所不载的一段空白，对于深入研究吐蕃奴隶起义颇有裨益。

六、吐蕃的语言文字

《贤者喜宴——吐蕃史》在吐蕃的语言文字研究方面，同样有着不可替代的学术价值。关于藏语言文字一事，藏文史籍有各种不同的记载。据《敦煌吐蕃古藏文文选》记载：“吐蕃以前尚无文字，于此赞普时方有之。”[2]但本教史说法与此大相径庭，认为在松赞干布以前吐蕃已有文字。巴卧·祖拉陈瓦沿用了敦煌吐蕃古藏文文献的说法，他认为：“吞米模仿纳卡热（na-ga-ra）及喀什弥罗（kha-che，即今之克什米尔）等文字，在玛荣宫（sku-mkhar-ma-rung）内创制字形，仿照神字连察体（lha-yig-lanytsha）作楷体字，以瓦都龙字（klu-yig-wa-rtu）作草书。天竺文字有 50 个辅音字母，16 个元音，元音被称为 i、u、e、o 四个，删掉反部和叠部，加上在天竺字母中没有的 ca、cha、ja、zha、za、va 六个字母，同为元音和辅音字母的‘A’，确定了 30 个辅音字母，主要有二十个基字，十个后加字，不能缺少的五个前加字，没有也可以存在的字母 wa、ra、la、sa 为下加字，元音 o、e、i 在字母上犹如戴在头上的帽子，元音 u 犹如座下坐垫之美丽，并分为强音、中音、弱音，七个判断词和合集音，并制定了连词、分词、增词、否定词等。吞米又著有《声明学》（mdo-rdzivi-sgra-mdo）、《藏文三十颂论及相转论》（sum-rtags）,这些谓之《声明论八部》（brda-sprod-kyi-bstan-bcos-brgyad）。”[3]

藏文自创制以来，形成规范的文字经历了数次重大的厘定。藏文史书记载，藏文曾经经历过三次重大的厘定。第一次厘定，是在赞普墀松德赞执政以后，为了改进藏文，命噶、焦、湘三位译师厘定藏文，统一佛学名词等。第二次厘定，是在赞普墀祖德赞执政时期，译师们主要是

统一佛经译语和简化正字法，以适应语音变化、文字规范和使佛经通俗易懂的要求。当时还编写了《语合二卷》和《大、小翻译名义集》等语法修辞和字典一类的工具书。《丹珠尔》杂部的《语合二卷》里收录了这次厘定译语的法令全文和厘定译语的词目。这次藏文厘定工作得到了吐蕃赞普的支持，以法令形式强制推行，取得较大成效。现行藏文基本上与这次规范后的藏文相同，这次文字厘定也成为鉴别古今藏文的重要标志。第三次厘定，是在吐蕃王朝分裂后，赞普朗达玛之子奥松在阿里地区建立了古格王朝，古格王益西奥执政时期，命大译师仁青桑布对藏文进行了最后一次厘定。藏文经过三次厘定，更加完善，表述更为准确。藏文的厘定规范与佛典术语之统一并行，二者关系密切。文字乃佛典之载体，离开文字而无有佛典之成立，而就当日吐蕃文字之运用范围而言，最广者莫如佛教经典，其中所用藏语词汇最为丰富，而且是规范的书面文字。因此，要研究吐蕃时代藏文词汇、语法的演变，《贤者喜宴——吐蕃史》显然是一本很有价值的第一手资料。

此外，《贤者喜宴——吐蕃史》关于墀松德赞颁布的两件兴佛诏书和桑耶寺石碑的文字本身，为我们研究吐蕃古文字改革前的藏文情况提供了早期的物证，同时也可以看到这时的文字运用对后世的影响。总之，关于《贤者喜宴——吐蕃史》的史料，大都可以得到敦煌文献等汉、藏文资料的印证，不少还是罕见的，因此其价值甚高。

七、吐蕃的翻译

译经是吐蕃佛教的重要内容。《贤者喜宴——吐蕃史》记载："松赞干布时，迎请天竺、泥婆罗诸贤者，广译佛经。天竺的阿阇黎古萨热（ku-sa-ra）、婆罗门香嘎（shang-kar）、迦什弥罗之达努（ta-nu）、泥婆罗之尸罗曼殊（shvia-la-manydsu）、汉地和尚玛哈德瓦茨（ma-hva-de-wa-tshe，旧译为大寿天和尚）等等，均至吐蕃，参加了翻译经典的工

作。”[4]如果说此前的吐蕃佛教译经多借外力，那么自从墀松德赞培养吐蕃翻译人才和藏人出家之后，吐蕃译经已逐渐通过内外结合走向独立自主的译经了。墀松德赞时期译经成绩很大，有一系列译经规定，很值得研究。

到了墀松德赞时期，在新建的桑耶寺设立了大型翻译机构，来自印度、唐朝等地的1 000多人在此从事翻译工作，翻译事业在吐蕃开展得如火如荼。这是吐蕃历史上，也是人类翻译史上的一大壮举。庞大的翻译队伍不仅翻译了一大批佛教经典，还翻译了文学、医学以及天文历算等方面的书籍。当时翻译的经典分别存放在三座宫殿中，这就是藏文经籍中著名的《青浦目录》《旁塘目录》和《丹喀目录》。据流传至今的《丹喀目录》记载，当时所译经典数共27类，约700种之多，藏文版《大般若经》即是其中之一。《贤者喜宴——吐蕃史》记载：“当巴热丹翻译《十万般若颂》之时，梦中得到如下授记：‘在吐蕃大量翻译《十万般若颂》，由此所带来的福泽将使世间均奉行大乘佛教。’当巴阐堪布曼殊向赞普墀松德赞王臣百姓宣讲《十万般若颂》之时，赞普欣喜，拊手而笑，并赐予丰厚奖赏。”[5]期间还有许多汉人到吐蕃协助译经，据《莲花生传》，当时被迎至吐蕃从事译经等翻译工作的汉人有帕桑(rgya–nag–sang)（音译名）、和尚玛哈热咱(hwa–shang–ma–hva–ra–dsa)、和尚德哇(hwa–shang–de–ba)、和尚摩诃衍(hwa–shang–mahva–yan)、汉地学者哈热纳波(rgya–nan–mkhas–pa–ha–ra–nag–po)、和尚玛哈苏扎(hwa–shang–ma–hva–su–tra)。此外还有汉地学者桑西(rgya–nag–mkhas–pa–sam–shi)。[6]他们不仅将汉文佛经译到吐蕃，而且还同时将汉地医学、历算等著述译到吐蕃，从而密切了汉藏两族的文化交流。

此外，巴卧·祖拉陈瓦在论述吐蕃译经时，他还参阅过丹喀、青浦、旁塘的目录以及《大乘密严经》《世间施舍论》等许多佛典。特别是作者还引用了古老的近似敦煌文献的文书档案资料，显得尤为珍贵，具有

不可估量的价值。

综上所述，《贤者喜宴——吐蕃史》的价值是多方面的，它所蕴含的众多历史文化信息，需要从多方位、多学科的角度加以研究，从而不断充实吐蕃的思想史、文学史、民族关系史及语言学、民俗学等方面的史料。《贤者喜宴——吐蕃史》不仅记述详备，考证精当，而且史料丰富、可靠，大多可与《敦煌古藏文历史文书》相互印证，有极高的史学价值。今天，国内外藏学界视这部历史文献为研究吐蕃史不可缺少的重要史籍。

注释：

[1]见《贤者喜宴》，木刻版，ja 函，4 页上。

[2]王尧、陈践编著：《敦煌吐蕃古藏文文选》，民族出版社 1986 年版，574 页。

[3]见《贤者喜宴》，木刻版，ja 函，14 页下。

[4]见《贤者喜宴》，木刻版，ja 函，17 页上。

[5]见《贤者喜宴》，木刻版，ja 函，105 页上。

[6]《莲花生传》，木刻版，146 页下 ~153 页上。

目录

前　言 ………………………………………………………………………… (1)

第一章　赞普囊日松赞之前的吐蕃历史 ……………………………… (1)
第一节　西藏远古情况 ……………………………………………… (5)
第二节　远古统治西藏的十种情况 ………………………………… (7)
第三节　人类在西藏的起源 ………………………………………… (8)
第四节　古代十二小邦 ……………………………………………… (10)
第五节　聂墀赞普的出现 …………………………………………… (12)
第六节　穆墀赞普及“天墀七王” ………………………………… (15)
第七节　止贡赞普及本教的出现 …………………………………… (16)
第八节　止贡赞普与洛昂达孜的斗争 ……………………………… (16)
第九节　布代贡杰时的经济 ………………………………………… (18)
第十节　吐蕃早期本教 ……………………………………………… (19)
第十一节　赞普“六地列王” ……………………………………… (20)
第十二节　“八代王”与“五赞” ………………………………… (21)
第十三节　托托日年赞及早期佛教文物 …………………………… (23)
第十四节　墀年松赞及仲年代如 …………………………………… (25)

第十五节　达日年塞时的政治、经济 …………………………（26）
第十六节　囊日松赞执政 …………………………………（28）

第二章　赞普松赞干布的政绩 ………………………………（45）
第一节　松赞干布的诞生及执政 ……………………………（49）
第二节　执政初期与造字过程 ………………………………（52）
第三节　迎请四邻贤者及吞米译经 …………………………（55）
第四节　学邻族建政经验、设官及民政 ……………………（57）
第五节　建行政区划、定法律、委任官吏 …………………（58）
第六节　吐蕃五如的划分 ……………………………………（60）
第七节　五如之势力范围 ……………………………………（61）
第八节　六十一"桂东岱" ……………………………………（62）
第九节　阶级划分、官制与军事组织 ………………………（64）
第十节　七官、六决议大法及六告身 ………………………（66）

第三章　赞普松赞干布迎娶公主及初创佛教 ………………（93）
第一节　六标志、六褒贬、六勇饰 …………………………（96）

第二节　纯正大世俗法十六条及戒十恶法 ……………………（98）
第三节　三法及吐蕃疆界 ……………………………………（99）
第四节　松赞干布迎娶泥婆罗墀尊公主 ………………（101）
第五节　泥婆罗墀尊公主建宫室 …………………………（107）
第六节　迎娶文成公主 ……………………………………（108）
第七节　兴建大昭寺、小昭寺 ……………………………（118）
第八节　兴建昌珠寺 ………………………………………（124）
第九节　建边压寺及再压寺 ………………………………（125）
第十节　建四压肢寺及九掩口寺 …………………………（127）
第十一节　建叶尔巴崖三所依 ……………………………（128）
第十二节　香雄妃等建寺 …………………………………（135）
第十三节　吐蕃刑法 ………………………………………（137）
第十四节　恭松恭赞与芒松芒赞 …………………………（139）
第十五节　松赞干布埋藏经咒珍宝 ………………………（140）
第十六节　松赞干布遗训芒松芒赞 ………………………（141）
第十七节　松赞干布与文成、墀尊二公主去世 …………（148）

第四章　赞普芒松芒赞、都松芒杰隆囊及墀德祖赞的事迹 ……… （195）
第一节　芒松芒赞执政 ………………………………………… （198）
第二节　都松芒杰隆囊执政 …………………………………… （199）
第三节　墀德祖甸执政 ………………………………………… （200）
第四节　迎娶金城公主 ………………………………………… （202）

第五章　赞普墀松德赞的事迹 ………………………………… （213）
第一节　墀松德赞诞生 ………………………………………… （217）
第二节　桑希内地取经 ………………………………………… （219）
第三节　崇佛与反佛之争 ……………………………………… （222）
第四节　赛囊赴印求佛 ………………………………………… （225）
第五节　桑希助赞普兴佛 ……………………………………… （226）
第六节　剪除反佛大臣玛祥 …………………………………… （229）
第七节　迎请菩提萨埵 ………………………………………… （231）

第六章　赞普墀松德赞从印度和汉地迎请高僧 ……………… （247）
第一节　菩提萨埵的活动 ……………………………………… （250）

第二节　派使者赴内地 ………………………………………… (251)
第三节　迎请莲花生 …………………………………………… (254)

第七章　墀松德赞兴建桑耶寺等事迹 ………………………… (269)
第一节　兴建桑耶寺 …………………………………………… (272)
第二节　五妃业绩 ……………………………………………… (288)
第三节　达热路恭进攻突厥 ………………………………… (290)

第八章　藏人受戒出家及制定佛教大法 ……………………… (299)
第一节　桑耶寺开光 …………………………………………… (303)
第二节　藏人受戒出家 ………………………………………… (307)
第三节　建法律及桑耶兴佛碑 ……………………………… (312)
第四节　译经 …………………………………………………… (313)

第九章　墀松德赞颁布兴佛诏书及有关碑文 ………………… (329)
第一节　叶尔巴与曲卧日的宗教情况 ……………………… (332)
第二节　建造谐拉康寺 ………………………………………… (337)

第三节　墀松德赞颁布兴佛诏书 ……………………………… (338)
第四节　桑耶寺碑文 ………………………………………… (343)

第十章　墀松德赞制定各种习规及法律 ……………………… (365)
第一节　制定贵族习规及攻陷长安 ………………………… (368)
第二节　桂·墀桑雅拉厘定法律 …………………………… (370)
第三节　牧业措施及《没庐氏小法》 ……………………… (371)
第四节　九大尚论 …………………………………………… (372)
第五节　菩提萨埵遗言与“三户养僧制” ………………… (373)
第六节　顿渐之争起因 ……………………………………… (373)
第七节　莲花生与菩提萨埵的晚期活动 …………………… (374)
第八节　益希旺波之业绩 …………………………………… (375)
第九节　顿渐之争 …………………………………………… (377)

第十一章　顿渐诤辩及“三户养僧” ……………………… (401)
第一节　顿渐诤辩 …………………………………………… (405)
第二节　供养僧人及“三户养僧” ………………………… (413)

第三节　嘎玛拉希拉之死　……………………………………………（414）

第十二章　墀松德赞晚年与墀德松赞执政　………………………（433）
第一节　墀松德赞之死与穆尼赞普继位　………………………（439）
第二节　拔热甸与益希旺波之死　………………………………（440）
第三节　以“十善法”推行佛教　…………………………………（441）
第四节　汉、霍尔、南诏之和约　………………………………（442）
第五节　墀松德赞父子时期的译经情况　………………………（443）
第六节　《拔协》记载墀松德赞晚年之情况　…………………（445）
第七节　“三喜法”　………………………………………………（446）
第八节　穆尼赞普均贫富及建四供　……………………………（447）
第九节　穆尼赞普与穆底赞普死因　……………………………（448）
第十节　墀德松赞执政　…………………………………………（450）
第十一节　恢复桑耶寺供养　……………………………………（451）
第十二节　建多吉英寺及颁布兴佛诏书　………………………（452）

第十三章　赞普墀祖德赞的事迹 …………………………………（473）
第一节　墀德松赞死及其后裔 ……………………………（477）
第二节　墀祖德赞执政及其事迹 …………………………（478）
第三节　唐蕃会盟 ……………………………………（479）
第四节　厘定文字 ……………………………………（480）
第五节　墀祖德赞崇佛 ………………………………（481）
第六节　墀祖德赞时的政情 ……………………………（482）
第七节　韦达纳坚其人 ………………………………（484）
第八节　韦达纳坚等乱政夺权 …………………………（484）
第九节　墀祖德赞被杀 ………………………………（486）

第十四章　赞普朗达玛的事迹 ……………………………（503）
第一节　墀祖德赞死后的吐蕃政局 ………………………（506）
第二节　朗达玛执政 …………………………………（512）
第三节　朗达玛灭佛 …………………………………（513）
第四节　拉隆贝吉多吉刺杀朗达玛赞普 …………………（514）

第十五章　朗达玛之嫡系及其佛教 …………………………（521）
第一节　拉隆贝吉多吉逃往康地 ……………………………（525）
第二节　《后叶尔巴志》载刺杀朗达玛事 ……………………（527）
第三节　朗达玛之嫡系 ………………………………………（528）
第四节　朗达玛死后的吐蕃佛教 ……………………………（529）

第十六章　吐蕃奴隶起义及王子云丹和约松之后裔 …………（537）
第一节　伍约之战 ……………………………………………（541）
第二节　吐蕃属民奴隶起义 …………………………………（542）
第三节　挖掘藏王陵墓 ………………………………………（544）
第四节　起义后的赞普后裔 …………………………………（544）
第五节　王子云丹后裔 ………………………………………（545）
第六节　王子约松后裔 ………………………………………（546）

第十七章　德祖衮后裔及其兴佛之举措 ………………………（563）
第一节　德祖衮后裔 …………………………………………（567）
第二节　德祖衮后裔兴佛之举措 ……………………………（572）

第十八章　阿底峡进藏前后的吐蕃社会及佛教 …………………… （587）

第一节　阿底峡进藏前后的吐蕃社会 ………………………………… （591）

第二节　奴隶起义后寺院的衰落与恢复 ……………………………… （597）

第十九章　保护大昭寺及修缮桑耶、叶尔巴等寺 ………………… （607）

第一节　保护大昭寺及兴建逻娑河坝 ………………………………… （611）

第二节　修缮大昭、桑耶、叶尔巴等寺 ……………………………… （616）

第一章 赞普囊日松赞之前的吐蕃历史

【译文提要】第一章共有 16 节，即西藏远古情况；远古统治西藏的十种情况；人类在西藏的起源；古代十二小邦；聂墀赞普的出现；穆墀赞普及“天墀七王”；止贡赞普及本教的出现；止贡赞普与洛昂达孜的斗争；布代贡杰时的经济；吐蕃早期本教；赞普“六地列王”；“八代王”与“五赞”；托托日年赞及早期佛教文物；墀年松赞及仲年代如；达日年塞时的政治、经济；囊日松赞执政。

本章作者着重叙述西藏人类起源、古代西藏的历史以及从吐蕃第一代赞普聂墀赞普至囊日松赞之间 32 代赞普执政期间的社会、政治、经济、宗教等方面的情况。

关于西藏人类起源，在许多藏族史籍中有着与佛教紧密相关的动人

传说。《贤者喜宴》一书采用了藏族传统的说法即"神猴与岩魔女结合"（sprul-pavi-spevu-brag-srin-vdus-pa）产生了藏族的后代；《敦煌古藏文历史文书》中认为吐蕃最早的赞普是"从天而降，做为天下之主"；《雍仲本教史》（gyung-drung-bon-gyi-bstan-pavi-dkar-chag）重复了所谓"猴与魔女结合"的说法，但对本教最崇拜的辛师却又认为是"六个黄色发光之卵"所生的后代；本教史《四洲之源》则说西藏人类是天神的后代，即由天神之子茹（rug）、祥（zhang）、波（bo）及果（sgo）等七幼童繁衍而成。实际上据1949年后的科学考察，从1958年西藏林芝发现古代人类头骨，直到1978年昌都卡若遗址的出土。20年来，西起阿里，东至昌都，北起那曲，南达定日、墨脱等广大藏区，发现有大量新旧石器时代的遗存——石器、骨器、陶器以及房屋等等，证明青藏高原很早就有人类活动，而卡若遗址更加证明，早在距今4800年前西藏已进入原始社会的新石器时代，而且大量器物之特征还与中原文化密切相关。

藏族原始氏族（部落）的产生与分支虽有多种说法，但巴卧·祖拉陈瓦认为：神猴与岩魔女结合生下不同肤色、不同性格的六个小猴崽，后来逐渐繁衍成四部即所谓藏族之斯（se）、穆（rmu）、桐（ldong）及冬（stong）等四人种，后来增加查（dbra）、楚（vdru）共六人种，以后依次由十二小邦等统治。

作者巴卧·祖拉陈瓦征引了详实的罕见史料，对从聂墀赞普至囊日松赞历代赞普的史绩做了客观而忠实的记述。此期间，由于吐蕃历代君臣百姓的艰苦创业，尤其是历代君臣十分重视发展生产，到赞普托托日年赞时，社会生产得到较大的发展。从布代贡杰至囊日松赞长达900多年的漫长时间里，是藏族社会大发展的时期。此期间，一是无有发生大规模的战争，社会相对稳定，为藏族社会的发展创造了一个和平安定的发展空间。二是农业、牧业以及手工业分工的强化，促进了吐蕃社会经济

的大发展。三是随着各地商贸城镇的出现，商品交易日益频繁，加之升、斗、秤等计量用具的出现，推动了商贸的向前发展。

尤其是到囊日松赞执政时期，吐蕃已经领属有苏毗、工布、塔波、彭域、年波等处，并攻占邻近唐朝和突厥之地，以土地、堡垒及奴隶分封有功之臣，为松赞干布时代的开拓疆域奠定了基础。他又从北方羌塘获得食盐，从汉地获得医药和历算等。

总之，通过此章的记述，可以窥视出藏族早期社会的政治、宗教、经济、文化等方面的概貌，对于研究古代藏族历史有着极其重要的意义。

第一节　西藏远古情况

南摩格夏热亚（na-mo-ke-shwa-ra-ya，梵语，意为向世界自在佛顶礼）。佛祖和诸位菩萨悲心之化身——观世音菩萨，担负起调伏雪域众生之重任。其时雪域西藏，上部阿里三围（stod-mangv-ris-bskor-gsum）状如池沼，中部卫藏四如（dbus-gtsang-ru-bzhi）形如沟渠，下部朵康三岗（mdo-khams-sgang-gsum）宛似田畴，这些均淹没于大海之中。[1]

（观世音菩萨）见到无数众生痛苦无比，便授予六字真言经，为使（众生）成为未来所化而进行加持。随后，（观世音菩萨）来到雪域中心伍如雪青（dbu-ru-shod-chen）之红山顶，看到中心全都浸在水中，中间有恶道众生居住，边缘被黑暗般的森林覆盖，各种凶残的动物在相互杀戮，尤其他看到卧塘湖（vo-thang-mstho）为无间地狱之门，经受着无法忍受之苦，见到自作恶之果报，遂在心中生起无限悲怜。（观世音菩萨）

犹如莲花般的双眼中，甘露般的泪水在滴，随之变为觉摩忿怒佛（jo-mo-khro-gnyer）和度母，曰："孩儿你要调伏边地众生，不要懒惰和悲伤，我俩帮助你利益众生。"言罢隐于（尊者）双眼。随后，（观世音菩萨）来到地狱湖中，念诵六字真言经，无限怜悯地祈祷道："当初聚恶因之故，便在这无边的大地狱中，忍受痛苦和煎熬（的众生），祈愿众生到达解脱的彼岸。煎熬在沸腾的毒海中，地狱之火常烧身，无怙（众生）痛苦悲吟，祈愿他们得到利乐雨水，永久滋润。在毒海中忍受着寒暑、饥饿、煎熬之众生，弃身前往吾之刹土，祈愿他们投身于优越种姓，持佛布道。念诵'唵嘛呢叭咪吽'（六字真言），无限光芒照射边地，消除地狱众生之痛苦，获得利乐及解脱。"后因观世音菩萨为处于水深火热之中的众生祈祷，热海[2]始而冷却、平静，并像注入桶一般，从称为"贡吉曲拉"（kong-gi-chu-brlag）之中间打开，充满"四如"之水亦在各"如"渗去；它处之水也均渗去，随后方使西藏地区面貌清楚地显露出来。阿里三围为鹿、驴野兽区（shwa-rkyang-ri-dwags-gling），中部四如为虎、豹猛兽区（stag-gzig-gcan-gzan-gling），下部六岗为飞禽鸣鸟区（vdab-chags-bya-yi-gling）。[3]

（观世音菩萨）指明佛法解脱无数众生，长期致力于利益众生从未中断，打开各种方便之法门，超度了无边众生。为消除疲劳即来到南赡部洲被称为布达拉的山顶上的禅室休息，从禅睡中醒后见三界众生，尤其是看到雪域时，在亿万众生中连一小部分都未有超度，更有甚者即彼等行为暴力难以调伏，成为浊世中的最差浊世。见此景后慈悲之心随之产生，后悔此前的发愿并诅咒时，头被裂为十瓣，身体裂为千块。无量佛（阿弥陀佛）随之来到（身边），拿着裂开的头和身体便道："一切法产生于条件，要意向不变，志趣坚定。你如何祈愿，就会成就你的心愿。你强烈的祈愿力量，诸佛皆非常称赞。所愿之事，将会如愿。善男子你莫要悲伤，你的头被裂为十瓣，加持成为十面（菩萨）；你的身体裂为千

块，加持成为千手千眼观世音菩萨，你要重新发愿救度众生。”此时十方菩萨聚集一起，十面佛诵十彼岸（波罗蜜多）经，十一面佛中间坐着无量光佛，从事息、增、怀、伏四业，向观世音菩萨顶礼膜拜。千手为千个转轮王，千眼为明世千佛，谁适宜调伏那类众生，相应给予指明道路，向观世音菩萨顶礼膜拜。三世佛祖皆称赞，佛祖预言谁调伏边地众生，适宜调伏那类众生即可相应利益众生，向观世音菩萨顶礼膜拜。如此赞颂、供奉即可如意圆满。据说雪域最初为非人之地，由夜叉等十种类统辖之。

第二节　远古统治西藏的十种情况

《广史》（lo-rgyus-chen-mo）等书记载：第一，西藏最初为鬼魅所统辖，地方的名称亦称为桑域坚美（bzang-yul-rgyan-med），此时出现箭、弓等武器。第二，此后，为牛头魔王所统治，此地遂称堆域卡热茸古（bdud-yul-kha-rag-rong-dgu），此时出现斧头、斧钺。第三，此后，为强项血目罗刹所据，此地遂称森布那布古域（srin-bo-nag-bo-dgu-yul），此时出现矛和叉两种武器。第四，此时西藏为红柔神所辖，于拉域贡塘（lha-yul-gung-thang）出现钢刀。第五，此时西藏为由神和鬼结合生的孩子穆杰括杰（rmu-rgyal-kho-rje）所统治[4]，此时于达昌姜昌（da-vphrang-cang-vphrang）出现了投索绳。第六，西藏为惊逃鬼（krog-krog-vdre）所掌管，于朗当灵当（lang-tang-ling-tang）出现了投石器。第七，（西藏）为玛桑九族（ma-sanggs-ris-dgu）所统领，此九族为：1.年亚邦杰（gnyan-gyav-spang-skyes），2.卡丁纳木擦（gar-ting-nam-

tsha），3.莱岸朗藏杰（gle-ngn-lam-tsang-skyes），4.汝托卡杰（ru-tho-gar-skyes），5.谢托盖丁囊（she-do-ker-ting-nam），6.梅白马杰（me-padma-skyes），7.赛盖朱波切（gsad-ge-vphrul-po-che），8.昌瓦昌玛沽（drang-ba-drangs-ma-mgur），9.桂多纳木擦（bkod-stor-nam-tsha）。此时西藏称为蕃卡年雅楚（bod-kha-nya-drug）[5]，这时出现了箭套、剑、铠甲及小盾等武器。第八，西藏为龙统治，遂名为蕃康九洲（bod-gmas-gling-dgu）。第九，西藏为王所统治，遂名昂波切（ngam-po-che）。第十，西藏为工布严古（vgong-po-dbyan-dgu）所统治，西藏遂名十八个东岱（stong-sde—bco-brgyad）。

第三节　人类在西藏的起源

慈悲之主观世音菩萨看到雪域外的饿鬼、畜生等众生，认为投身人间的时机成熟，便幻化为一猕猴居住布达拉，受居士戒，加持其具有禅定幻化之力，并派其到雪域静修。（猕猴）在一岩洞中静修，发慈悲菩提心，静心观空时，为女神度母之化身。一罗刹女（brag-srin-mo）来到此地，给（猕猴）暗送秋波，如此每天纠缠，猕猴始终不动心。随后罗刹女变为人间美女，启请与猕猴结为夫妻。猕猴回答道：“我乃是神圣居士，如此不可，请你走吧！”（罗刹女）痛哭流涕叹道：“我因作孽投身为罗刹女，现爱恋于你，才向你表达此意，你若不与我结为夫妇，我势必要与一位魔鬼结合，每天杀害万余众生，魔子将遍及世间，最终使藏地变成魔域，吃尽世间一切众生，故请你三思而行。”言罢放声痛哭。猕猴心怀慈悲，但却无可奈何，眨眼之间即到达普陀山。遂（对观世音

菩萨）说：“我一向持戒律严如命，罗刹女对我纠缠不休，这如何是好，敬请圣贤给予明示。”观世音菩萨言道：“你与其结为夫妇，你便会成就伟大的利他之业！”圣母忿怒面佛和度母佛随之说道：“善哉！藏地雪域，释教昌盛永存，善知识者川流不息，珍贵伏藏将会开启，获得三功德之加持。”猕猴与罗刹女结成夫妻后，生下了六个猴崽，他们分别从六道轮回之生灵投胎而来，因此相貌、性情各不一样。从地狱投胎的生灵，面色黑暗，能吃苦耐劳；由饿鬼处投生的猴崽，相貌丑陋，贪吃爱喝；由牲畜处投生的猴崽，粗笨懒惰，性情顽固；由人世间投生的猴崽，见多识广，细心小气；由非天投生的猴崽，身体健壮，容易嫉妒；由天声处投生的猴崽，深谋远虑，性情善良。这六个猴崽被他们的父亲送到果实遍地的那玛夏措尖（nags-ma-bay-mtsho-can）地方。然而数年后，当父猴前去探望时，（最初的六个猴子）发展到四百余非人非猴类，且山上的果实早已吃完。众猴子嗷嗷待哺，饥饿难耐，其情景惨不忍睹。猕猴又无任何能力去抚养他们，毫无一点办法。

《遗训》（ka-bkol-ma）一书中记载：最初仅有一猴雏。《总遗教》（bkav-chems-spyi）中则说：起初有六猴雏。总之，俟后繁衍众多，分为四部，并彼此发生争执，此即所谓西藏之四个人种：斯（se）、穆（rmu）、桐（ldong）及冬（stong）等四种血统。还有一说是：增加查（dbra）、楚（vdru）等，谓之六人种[6]。

（猕猴）通过神变来到普陀山，双手合十启请道：“呜呼！未知家庭乃轮回之狱，妇女乃鬼神之使，未知欲望是毒叶，而今身陷轮回之泥滩，怜悯成为欲望诱惑之根。（如今）欲望缠身尽受痛苦大山之压迫，食烦恼之毒，并渐种恶业，苦蕴诱惑于吾。呜呼哀哉！如何养育这些孩子是好，信奉圣者之言我便成为如此，如今真正身处于饿鬼之城，后世无疑投身地狱之门，慈爱之神请你拯救我吧。”观世音菩萨道：“善士，无需悲伤，尔之行为甚佳，尔之后嗣将会变为人，并将能够弘扬佛法，吾会

向彼等指点弘法之计划。”言罢，立身看雪域藏地，观世音菩萨从须弥山缝隙中取出青稞、小麦、豆子、荞麦、大麦等种子，撒向藏地遂成为不种自熟之谷物。手撒五种宝贝，祈愿未来各种宝物（金、银、铜、铁、锡）从大地中生出。

据说，菩萨（指父猴——译者注）携其子孙，向他们示以不种自熟之谷物，并说“索塘”（意为“吃吧”），遂将此地称为“索塘”。众猴遂于索塘贡布尔日塘（zo-dang-gong-po-ri-dang）嬉戏，故此地也称泽塘（rtses-dang）[7]。众猴因食谷物而变为人，他们食自然之谷物，穿树叶之衣，在森林中如同野兽一样生活，犹如洛（klo）与门（mon）（地方之人）那样进行活动[8]，而遍及于西藏[9]。

他们皆分为父系和母系两种，出自父猴之系的有信仰、勤奋、慈悲和喜欢施舍，且性情柔和、出言谨慎、善言、天性向善，但胆小而身心轻浮。出自罗刹女母系的大部分烦恼多，好争斗且嫉妒性强、贪食、性情粗暴、常说人短，但身强力壮，无所畏惧。父系和母系皆为幻化之身，大多与佛教之情器相融。

第四节　古代十二小邦

如是，西藏人类众生广为繁衍。其时有十二小邦（rgyal-phran-sil-ma-bcu-gnyis），然而，最后则有四十小邦（rgyal-phran-bzhi-bcu）割据。1.琛地（mchims）之楚许（gru-shul），琛王（mchims-rje）名古雍（gu-yong），大臣（blon-po）为囊（snang）及亭（ding）。2.香雄（zhang-zhuuong）之地，王为黎纳许（rgyal-po-lig-snya-shur），大臣为玛（rma）

及热桑（ra-sangs）。3.娘若琼嘎（myang-ro-phyong-dkar）之地，藏王（gtsang-rje）为童嘎（thong-dkar），大臣为囊（gnang）。4.努域陵古（gnubs-yug-gling-dgu）地区，努王为米巴（snubs-rje-dmigs-pa），大臣为梅鸟（rmovu）及卓（vbro）。5.娘若香波（nyang-ro-sham-bor）地区，以洛昂王为钟（lo-rngam-rje-vbrom），大臣为谢（she）及苏（sug）。6.吉日群云（kyi-ri-ljon-sngon）地区，有吉王为芒布（kyi-rje-rmang-po），大臣为昂(ngam）及卓（vbro）。7.昂雪查纳（ngam-shod-khra-sna）地区，有森王迟昌松（khri-vphrang-gsum）[10]，大臣为噶尔（mgar）及年（gnyan）。8.约甫邦卡（vol-phu-spang-mkhar）地区，有邢王敦诚（zing-rje-gong-nam），大臣为俄（rngrg）及贝（spas）。9.芝显瑞莫贡（krvn-rol-mo-gong）地区，有昌王贡囊（brang-rje-j·gong-nam），大臣为窄（sprad）及秀（zhugs）[11]。10.工域芝纳地区（kong-yul-bre-sna），有工王嘎布（kong-rje-gong-nam），大臣为督（tug）及卡巴（mgar-pa）。11.娘域纳松（nyang-yul-rnam-gsum）地区，有娘尊朗杰（nyang-btsun-glang-rgyal）为王，大臣为蒲（bug）及托杰（do-rje）。12.达域楚奚（dgas-yul-gru-bzhi）地区，有达王莽波杰（dags-rje-mang-po-rgyal），大臣为朗（rlangs）及冈木（skam）二人。所谓四十小邦，在卓穆囊松（vbrog-mo-rnam-gsum）地区，其王为斯米陈休（rgyal-po-se-mir-khring-bzhugs），其臣为嘎日纳（ka-re-nag）等。叶穆域楚（gye-mo-yul-drug）地区，王为叶王卡瓦（gye-ji-mkhar-ba），其臣为博（rbo）及杜（stug）。斯穆楚奚（se-mo-gru-bzhi）地区，王为尼雅王楚昌（gnyags-rje-gru-vphung），二大臣是赛（se）及娘（nyang）。上述诸小邦喜争战格杀，不计善恶，定罪之后遂即投入监牢。四边诸王（mthav-bzhivi-rgyal-po）里面压迫伤害，据谓：汉地之王如缠树之蛇；天竺之王如恶狼窥羊；大食之王如鹰扑鸟群；格萨尔王（ge-sar-rgyal-po）如系树之马，暴躁不安。如是，西藏无法同彼等作战，欲往别地，然而诸小邦不肯通融，以致兵员日减，于是

失去了平原，唯依坚硬岩山而居，饮食不济，饥饿干渴，西藏苍生极为痛苦。

第五节　聂墀赞普的出现

观世音菩萨授以加持，聂墀赞普遂往西藏为王，致使西藏属民安乐。关于聂墀赞普抵达人间，其经过如是：据谓于第十三天，其来自色界光明之须弥山，观世音菩萨以加持之力、慈悲之心下凡而为人主。[12]

按《本教之行盛》之说法，（根据）藏地古愚民喜欢恰（phya）和天的之兴趣，与彼等和平共处。总之，按瑜伽拉金杰（yo-ga-lha-gyes-can）之说法，有迎请肋骨之神嘎玛药德（kar-ma-yol-sde）和稀有之神朗如嘎（glang-ru-dkar）等的情况以及大部分有寂之神出现的情况。《人主天神统治赡部洲》记载："为与优胜者辩论不可诅咒，亦不可有密人之教。"此看法虽略有不同但不相悖，其他高种姓的人们也不会诅咒。《密法大方广菩萨文殊师利根本仪轨经》（gsang-ba-chos-lugs-vjam-dpal-rsta-rgyad）记载，因（赞普）出自离遮毗（li-stab-wi）种族，与优秀种族乔达摩释迦族同一族。彼等有离遮毗的种姓继承者苏金宁波（gzugs-can-snying-po）和郭萨拉塞结王（ko-sa-lavi-gsal-rgyal）、杜波热囊（gtum-po-rab-snang）之子夏巴（shar-pa）等。关于佛祖释迦王之后出现有加森五王子（skya-seng-bu-lnga）等说法，在《若巴德（ru-pa-ti）预言经》和《全智子上释经》中有记载，（根据此记载）藏人应源于若巴德。藏地萨拉（sa-la）之王恰谢（vchr-byed）或郭萨拉塞结王或苏金宁波之幼子多穷（stobs-chos）之五子，因其手指之间连肉，视为不祥之兆，

遂装入铜盒里弃之河中。后被一农民找到并被抚养成人。此后他知晓此事，痛苦异常，遂逃到藏地，被封为藏王等多种说法。但尚未见到正确之说法。加森五王子早于佛祖，（佛祖）自天降时，诸神商议适合降到世界何地？有些神子说降到具有加森血统的黄牛城中做王适合，有些神则说此地种族冲突。如此玉哦（gyul-ngor）为大自在天之子、稷德（vjig-sde）为风神之子、释珠（srid-sgrub）为帝释天之子、日美（ris-med）和拉金（lhar-bcas）为娄宿神（tha-skar）之子，彼等相互攻伐，长年征战，不易（降伏），《大方广严经》中有此记载。关于苏金宁波等源自释迦种族之说法，在《显经》中未见有记载。总之，苏金宁波（gzugs-can-snying-po）、塞结（gsal-rgyal）、热囊（rab-snang）、夏巴（shar-pa）四位与佛祖同龄，彼等大多比佛祖先前离世，此在《戒律部》中有记载，故佛祖圆寂后出现有（加森五王子）之说法不正确。总之，诸国王在世之时，婆罗门吠陀师与术数士多算作贤哲之列，故一个普通臣民都要学六十四种幻术之故，何能将具有相术之子疑为不祥之兆呢？喜饶果恰（shes-rab-go-cha）所著的《胜出灭神赞之注释》[13]记载：古时，加森五王子和札安（sgra-ngan）的十二支军队相互攻伐时，若巴德王带领百余随从身着女装逃到雪域，并繁衍生息为现在的藏族。虽有如此记载，但并不见所有藏人源自该部落。如果将若巴德视为聂墀赞普，那么以前许多人所说的（赞普）就与此相悖。若非如此，藏地则有其他的释迦种族。这种假设如果正确的话，那可能是距离藏地较近的门域地区，同样将部分人称为藏族，类似这样的说法有许多种。也有许多古代学者认为，加森王和玛加巴（dmag-brgya-pa）二人为同时出生，后因争夺王权，玛加巴生有百子，故称玛加巴（意即百人军）。加森王因祭供神灵，一位仙人赐予其非人之五子。便问：“彼等有何功德？”彼等皆言，释珠（srid-sgrub）言道“能胜百人军”，为探虚实，便指示与百军作战，共杀九十九人，将最小的具有相术的若巴德俘虏带至监牢。加森不忍心杀之，

便将其装入铜盒内，赐予衣食，抛入河中。后被一农民救起抚养，此后来到藏地成为藏王。但《逻娑大谕辞》记载，从聂墀赞普到托托日年赞期间共经过五百年，托托日年赞活有一百二十岁。此后从（托托日年赞）到松赞干布之间共经历四代，为一百一十一年。故知佛祖圆寂多年后藏王才出现，玛加巴之子若巴德等皆于佛祖尚未诞生之时就肯定出现了。故佛陀圆寂较长时间之后，具有上佳相术的释迦离遮毗之后裔至藏地为王，名为茹巴德，如此即与史实不相悖。但是如此确凿的历史在藏族古代历史中无有任何记载，《遗训》（ka–bkol–ma）记载，出现有所谓的释迦日扎巴（shvakya–ri–brgs–pa）种族。《大方广菩萨文殊师利根本仪轨经》记载，出自离遮毗种族，有如此之预言，但文字已消失。《遗训》的蓝本佚失，后经逻娑一位香灯师口传整理成文，流传后世。

观世音菩萨加持之化身，所谓（赞普）出自释迦离遮毗（shwakya–li–tswa–wi）种族，则是由该种族诞生一位仪表堂堂之伟人，由神引导，首先成为西藏之王，降自光明神处和来自释迦王系并不矛盾，就像释迦净饭王子与降自兜率天的说法并不矛盾一样。[14]此人首先降落在拉日江脱(lha–ri–byang–tho) 山巅，后至拉日瑞布赞塘果西（lha–ri–rol–po–btsan–thang–sgo–bzhi)[15]。其时，被一些有福分的藏人所见，诸目睹人中，有严谨的洛（lho）及尼雅（gnyags）、公正的琼（khyung）及努（snubs）、友善的赛（se）及波底父民六族（spo–ste–yab–vbangs–rus–drug），尚有拉布拉塞（lha–po–lha–sras）、塞本（se–bon）、玛本（rma–bon）、久拉本(cog–la–bon）、香雄本（zhang–zhung–bon）、蔡米本（tshe–mi–bon）等等十二位智者。他们见此天降之人体态高傲，遂生至奇稀有之感，讯问，互不理解，表示不能会意，天降之人乃以手指着天空，说：“我是自神域空降之赞普（btsan–po）。”（众智者）对天降之人说：“请为我等之王吧！”于是即将座椅支于脖颈之上，迎请而至。一切见闻者遂生敬仰稀奇之情，由是称此天降之人为聂墀赞普（gnyav–khri–btsan–po)[16]。此时建造

了最早堡寨雍布拉冈（yu-bu-bla-rgang）[17]，降伏苏毗之本教徒（sum-pvi-bon-po）卧雍杰瓦（o-yong-rgyl-ba），又将努王（snubs-rje）所有小邦亦收为属民[18]。

第六节　穆墀赞普及“天墀七王”

聂墀赞普之子穆墀赞普（mu-khri-btsan-po），此王之后则称为丁墀（ding-khri）、索墀（so-khri）、梅墀（mer-khri）、达墀（bdags-khri）以及瑟墀（sibs-khri）等赞普，彼等统称“天墀七王”（gnam-la-khri-bdun）。穆墀赞普之母名囊穆穆（gnam-mug-mug），因穆墀赞普系囊穆穆所生，故名穆墀赞普。同样，其他赞普的母亲为萨丁丁（sa-ding-ding）、索唐唐（so-tham-tham）、托梅梅（dog-mer-mer）、达拉嘎莫（bdags-lha-dkar-mo）、瑟拉云莫（sebs-lha-sngon-mo）等。据说，王子们的名字就是以这些母亲的名字命名的。[19]其时，他们不受山岩阻碍，而能飞往天空，白昼降临在地，夜晚归天，当诸子长大能骑马之时，他们即握天绳升天而逝[20]。

传说其尸体犹如彩虹消失在天际，死后陵墓建于天空之中。（瑟墀）赞普的王妃萨祖龙杰（sa-bstun-klu-rje）之子，出生时问祖母阿西达拉尕毛（va-phyi-gdags-mo）冠以何名，（祖母问：）“魂附之草地和玛定（ma-ding）是否被火燃烧？蓝神湖未干枯吗？白神岩未倒塌吗？”众人回答道：“这些均完好无恙。”但祖母因年岁大，耳目不灵，（所答之事）均已听反，故曰：“不要执掌国政。”遂起名时，冠以不吉祥之名。

第七节　止贡赞普及本教的出现

祖母为其命名为止贡赞普（gri-gum-btsan-po），其王妃（btsun-mo）是露森梅江（klu-sring-mer-lcam），生有霞墀（sha-khri）、尼雅墀（nya-khri）、恰墀（bya-khri）三子。其时，自天竺（rgya-gar-yul）及大食（stag-gzig）交界处的古然瓦扎（gu-rna-wa-tra）地方，得到了外道“阿夏本教”（bon-po-va-zha），他们翱翔于空，割树成条，裂石为砾，并常以酒肉供奉鬼怪，王将这些本教徒奉为上师。[21]

第八节　止贡赞普与洛昂达孜的斗争

用玉石的雍仲、威猛的虎皮衣、宝剑来供奉，威力无比。外道邪说的本教，其加持力日减，本教徒遂请魔鬼扰乱止贡赞普之心，于是止贡赞普说：“为何称我为‘止贡’?”答曰：“你最后要在刀下丧生，故称你为‘止贡’（止贡，藏文作 grir-gum，意为死于刀下——译者注）。”止贡赞普说：“如果一定要我死于刀下的话，那么我将与他人进行格斗。”随后并提出：“让属民洛昂达孜（lo-ngam-rta-rdzis）做我的决斗对手。”《遗训》（ka-bkol-ma）一书记载说：在同迦湿弥罗（kha-che，又称“个失蜜”，即今克什米尔——译者注）王作战时，西藏获胜，在归途中，有一掉队的迦湿弥罗人说：“西藏勇士用柱子那样粗的弓，射出了像椽木一样的箭。”并说：“就在那边。”因士兵们看到箭还在磐石上摆动，对此，有人说那是赞普所射；亦有谓那是属民洛昂达孜所发。这些挑拨离

间之词，旨在弄清二人是谁所射。由是，止贡赞普说：“那就比武吧！”比武时，洛昂达孜心中想道：“我如不能取胜，将受惩罚。”随即胡说：“假如以娘若孜之尘土园（nyang-ro-rtsibs-kyi-thal-ba-tshal）作为比武场，以星宿移至山峰时作为比武时刻的话（我将失败）。”这些话被止贡赞普派去的密探戚莫年吉那桑（khyi-mo-nyan-gyi-rna-gsang）偷听到，他也将所闻告予止贡赞普，于是乃决定在上述地点和时间进行比武。他知道止贡赞普的密探在偷听，便道：“如果止贡赞普头系黑色丝绸，额前挂上镜子，右肩挂狐狸的尸体，左肩挂狗尸，百余红色公母黄牛驮上灰尘，利剑朗夏普（glang-bya-pho）在头顶舞，那么我将会被打败。”止贡赞普（不知是计），便按以上事项做好准备后进行战斗，星宿时值风星，狂风大作，大呼一声，惊吓得黄牛乱奔，灰尘四起，尘土迷眼。黑丝系头、狐狸尸体、狗尸使赞普之颈神、战神、父神均已消失，挥舞剑砍断了天索（rmu-thag）和天梯（rmu-skas）。洛昂对准止贡赞普额上的镜子，以箭射之，止贡赞普随即被杀。或谓：赞普在同小王洛昂达孜格斗时死于刀下。[22]

将赞普尸体装入铜盒，并钉上铁钉，投放到白浪滔滔的娘曲河中。在将卡巴察（rgyng-mkhar-ba-cthab）地方停留了七天，赤塘古（khri-vthang-dgur-mo）停放了十三天，最后被水冲到工布地方，而后被龙什火抵热（klu-srin-lo-te-re）的女仆谢玛拉惹（bye-ma-lag-ring）抓住，放置于仓库中成为至圣宝物。

据说，后来止贡赞普三子，从其父宝库中取出神牛犊一只，名杰乌汝嘎（ce-vu-ru-dkar），此牛犊善于飞腾。止贡赞普三子骑飞牛逃往工布地区（kong-povi-yul）。长子霞墀做了工布王（kong-gi-rje-po），次子恰墀担任波密主宰（po-povi-mngav-dbang），幼子尼雅墀成为了娘布之王（nyang-povi-rje）。洛昂掠一公主为妻，派四姐妹之母牧马。[23]（彼等）牧马时入睡，梦中出现一美丽的白人，并与之交媾，醒来时见一白牦牛离

去，月份满时生出一团血，遂放入野牦牛角中用牛奶喂养，温暖后里面出现一个非常可爱的儿童，被起名为茹列金阿索波（ru-las-skyes-dang-ngar-sos-po）。七岁时问起父王和哥哥，便去寻找国王的尸骨和兄弟，虽在工布找到了国王的尸骨，但乞讨未还，偷之未果。国王的尸骨拯救龙类于鹏鸟之口，虽见其镇库之宝，如能找到一年方十六的鸟眼者，将会赎回尸骨。（回来）寻找尸体时，在叶地岗哇玉贡（gyevi-gangs-bar-yur）觅得一位名叫格莫的女子，其父说要一大小像女子（身体）的黄金来交换。其母道：为求得子在其棺上。

（从此）赎回尸骨。本教徒才角两者调伏未成，巴热（pa-ra）之子吉加芝布杰调伏成功，将棺木迎至雅隆，铜棺开启之时，棺中发出阿热热的声音，从此该地名为那巴塘（nar-pa-thang），由三百名臣民守灵，张末（drang-mo）、张琼（drang-chang）坐在山洞中。这时天降金绳，溶到尸棺中，并称该地为天神金绳（gnam-lha-gser-thig），现在为该地的神。茹列金通过幻化和威力，消灭罗阿的军队和随从，茹列金送给罗阿的内卫一条白狗，并在狗身上涂上毒药，罗阿用手抚摸狗时中毒，随从聚在其身边时，在娘若香波（nyang-ro-sham-po）对面山上的鹰巢中（埋伏），从城头一直打到娘若香波城里。

第九节　布代贡杰时的经济

据说，洛昂、百男、百女均被杀。[24]当迎请（止贡赞普）诸子返归王都之时，长、幼二子不愿前往，次子恰墀自波密而来，当他登基之际，其母握恰墀说道："汝子勿败坏王统！如若铭记（此语），则社稷稳固而

昌盛。”其时，天空诸神说道：“你之子将战胜一切（khyod-kyi-bu-de-kun-las-rgyl）。”因闻此语，其名随即如是而成。然因音变，属民遂称其为布代贡杰（pu-de-gung-rgyal，即指恰墀——译者注）。其时，建筑了王宫青昂达孜（rgyal-povi-sku-mkhar-vching-nga-stag-rtse），并掀倒香波卡（sham-po-mkhar）之堡顶以做基石。[25]

公主说我有罗阿波身孕，把我也作为基石，言罢自尽。成为该地区的“拉曼”（lha-sman）[26]。赞普道：“人中对者若刘金，你替父王夺回王权，代替王子孝道父王，不分大、小人皆会敬重你，赐名为库斡拉吾蒙松（khu-bo-lha-bu-smon-gzung），并广为报恩，为赞普之叔，故可视之源乎。”吐蕃之地有智勇谋臣七人（vphrul-blon-mdsangs-pavi-mi-bdun），为首者即如莱杰（ru-las-skres）[27]，其聪睿之业绩是：烧木为炭；炼矿石而为金、银、铜、铁；钻木为孔，制作犁及牛轭；开垦土地，引溪水灌溉；犁地耦耕；垦草原平滩而为田亩；于不能渡过的河上建造桥梁；由耕种而得谷物即始于此时。[28]

第十节　吐蕃早期本教

未来将出现密咒及律的征兆是：出现了南木本教辛波大师（gnam-bon-gshen-po-che）及本教经典。在名为辛域（gshen-yul）之温莫隆仁（von-mo-long-ring）地方[29]，有一名叫温杜如辛（von-du-rus-gshen）的儿童，生有驴耳，其满十二岁时被鬼携去，十二年未进人群，历十二载方归，他说彼地有鬼怪。如是，随即出现一位通晓一切祭鬼之人，为遮盖他的驴耳，他用羊毛头缠之，于是祭鬼之兑本（rdol-bon）遂之兴盛。

所谓可获成果之五种本教（vbras-buvi-bon-rigs-lnga）其中之“无上雍仲之乘”（gyung-drung-bla-med-kyi-theg-pa），是为了获取天神善趣之果。所谓获财的四种本教（rgyuvi-bon-rigs-bzhi）是：囊辛本教之裴兑坚（snang-gshen-bal-thod-can），它是为了祈福，祈求获得人财两旺；垂辛本教之裴村坚（vphrul-gshen-bas-mtshon-can），它是为了施舍送鬼用品，克服违缘；恰辛本教之久梯坚（cha-gshen-ju-thig-can），它是为了指明善恶、阐述诸漏神通；图辛本教之村恰坚（dur-gshen-mtshon-cha-can），它是为了卜算人之生死。[30]上述诸本教，均伴以鼓钹之声。据说他们具有乘泥鹿行空、骑鼓而行等众多变幻。又，关于将出现经藏（mdo-sde）的征兆是：诸神话传奇（sgrung）得以流行，如《炼尸成金故事》（ro-langs-gser-sgrub-kyi-sgrung，或译《诈尸成金故事》）、《玛桑故事》（ma-sangs-kyi-sgrung）、《麻雀故事》（mchil-pavi-sgrung）等等，这些故事均有传闻。至于出现对法藏（mngon-pavi-sde-snod，或译“阿毗朗达玛藏”）的征兆是：流行隐语(ldevu)，如在秤上能来回移动的块状物是什么（指秤砣——译者注）？在波（po）地所生的上端似头、中腰粗大的为何物（指佛塔——译者注）？等等，此外，据说关于本教（bon）、神话传奇（sgrung）和隐语（ldevu，或译“谜语”）等三种情况，在《逻娑诸传承》（lha-savi-gdung-rnams）一书中有所记载。[31]

第十一节 赞普“六地列王”

此王父子二人（即止贡赞普与布代贡杰——译者注）称为“上丁”（stod-kyi-stengs），此二丁（stengs-gnyis）之墓建于荒山及石崖上。

布代贡杰与其妃翁塘缅措（vom-thang-sman-mtsho）之子为“六列”（legs-drug），为首者名埃肖列（ai-sho-legs），其大臣名拉甫果嘎（lha-bu-mgo-dkar），彼系沽沽如莱杰（khu-khu-ru-las-skyes）之子，他是“七智勇谋臣”（vphrul-blon-mdsang-mi-bdun）中之第二人，其聪睿之业绩是：他以双牛（dor-kha）一日所耕土地面积作为计算耕地面积；以“颓”（thul）做计算畜单位；引溪头流水而成灌田沟渠；在低处种植水田行于此时。代肖列（de-sho-legs）、替肖列（thi-sho-legs）、贡如列（gong-ru-legs）及第五位仲协列（vbrong-gsher-legs）等诸王称为“六地列王”（sa-la-legs-drug）。他们的母亲是木江查玛（rmu-lcam-bra-ma）、路江美玛（klu-lcam-mer-ma）、岑莫贡缅（mtshan-mo-gung-sman）、措缅仲玛（mtsho-sman-vbrong-ma）、囊缅甫莫（gnam-sman-bu-mo）等。于此“六地列王”之时，建有六座青昂孜（vching-nga-rtse）堡塞，即达孜（stag-rtse）、桂孜（rgod-rtse）、扬孜（yang-rtse）、赤孜（khri-rtse）、孜莫琼杰（rtse-mo-khyung-rgyal）及赤兹崩杜（khri-brtsigs-vbum-gdugs）等六座，此六列之陵建于石崖草坪交界处。[32]

第十二节 “八代王”与“五赞”

此后，出现八代王（rgyal-po-lde-brgyad），他们的母亲是：木江芒莱（rmu-lcam-rmang-legs）、措缅赤嘎（mtsho-sman-khri-dkar）、赛年芒莫（se-gnyan-ma-mo）、路莫美莫（klu-mo-mer-mo）、卧萨代莫措（vo-za-te-mo-mtsho）、赤缅杰莫（khri-sman-rje-mo）、赤斯尊年莫（khri-se-btsun-gnyan-mo）及缅尊路贡（sman-btsun-lug-skong）。上述诸母之子

为：拔赛囊森代（za-nam-zin-lde）、朱囊雄赞代（vphrul-nam-gzhung-btsab-lde）[33]、斯虐囊代（se-snol-nam-lde）、斯虐布代（se-snol-po-lde）、代虐囊（lde-snol-nam）、代虐布（lde-snol-po）、代杰布（lde-rgyal-po）及代珍赞（lde-sprin-btsan）等八人。“八代王”（lde-brgyad）之陵建于河流之中央，据谓（陵墓之形）宛若白雪落于湖中。

“五赞”（btsan-lnga）之首是多日隆赞（to-re-long-btsan），其母为聂尊芒玛杰（nye-btsun-mang-ma-rje）。大臣由吞弥珍波杰（ton-mi-vbring-po-rgyal）、努缅塔日（snubs-sman-da-re）及兑达杰（stod-vdar-rje）担任。此以上之诸母乃神女及龙女。据谓王妃（btsun-mo）住处无光，（死后）无尸，故称彼等所生子女为“拉塞”（lha-sras，意为“神子”或“天子”）、“代塞”（lde-sras）。迨与属民联姻，随后则只有“代塞”（lde-sras）[34]，然其代称谓之“天子赞普”（lha-srs-btsan-po，或译“神子赞普”）[35]。

多日隆赞与卧玛代萨墀尊强玛（vo-ma-lde-za-khri-btsun-byang-ma）之子为墀赞囊（khri-btsan-nam），努尼雅托祖伦（snubs-gnyav-dor-gtsug-blon）及贝墀松蒙桂（sbas-khri-zung-mong-khod）任大臣。墀赞囊与缅萨墀嘎（sman-za-khri-dkar）之子为墀查崩赞（khri-sgra-spungs-btsan），噶尔查孜门（mgar-sgra-dzi-mun）及吞弥路芒支波（thon-mi-glu-mang-dred-po）任大臣。墀查崩赞与缅松路丁（sman-gsum-klu-steng）之子为墀托杰托赞（khri-thog-rje-tog-btsan），噶尔尼雅赞亭甫（mgar-gnyav-btsan-ldem-bu）及努杰托杰蒙赞（snubs-skyes-tog-rje-mong-bsan）任大臣。四子托杰托赞之时出现了神乐笛箫等。此以上赞普世系二十七代，其政权由神话传奇（sgrung）、谜语（ldivu，或译“隐语”）及本教（bon）所护持。

第十三节　托托日年赞及早期佛教文物

此后，关于佛教（dma-pavi-chos）之肇端、普贤菩萨幻化王子，其情况为：化身王（sprul-pavi-rgyal-po）托托日年赞（tho-tho-ri-gnyan-btan）[36]。他是父托杰托赞及母茹雍萨冬杰莫措（ru-yong-za-stong-rgyal-mo-mtsho）之子，此与金刚手菩萨之化身的说法亦不悖，《观自在菩萨说普贤陀罗尼经》（kun-du-bzang-po-sngags）中之“灌顶者即金刚手菩萨”。此说系因源自《金刚手菩萨灌顶续》（phyag-rdor-dbang-bskur-gyi-rgyud）之故。而《德顿佛教史》（lde-ston-gyi-chos-byung）又有所谓地藏之化身的说法。

当托托日年赞六十岁时，其时他正坐在大堡寨雍布拉康（yum-bu-bla-sgang）之中，天空出现五光十色吉祥彩虹、花雨及天神之乐。日出之时，阳光并至，遂自（空中）降有如下（文物）：用琉璃写于金纸上的《诸佛菩萨名称经》（pang-kong-phyag-rgya）及《宝箧经》（mdo-sde-za-ma-tog）、两部如意经卷、金塔、牟陀罗印、如意珠印牌（tsinda-ma-nivi-skos-phor，或译“观世音咒塔印模”）等六种，在所降神物中又谓有四层玉塔。所谓如意珠印牌，乃系一具有十一面如意宝陀罗尼咒之印牌；所谓牟陀罗印，据说是一块上有自成六字陀罗尼的一肘长的宝石；故此，西藏即称最早的佛经为《宝箧经》（snga-ba-za-ma-tog），最早的咒语为“赞檀玛尼”（tsinada-ma-ni，梵文，意为极珍贵之物——译者注）[37]。

《遗训》中记载，法王阿育王（chos-rgal-mya-ngan-med）的后裔察（dsha）国王，在玛噶俄热（ma-ga-nglar）之前的祖先阿育王造了很多佛像和佛塔，唯独没有佛经，我要造佛经，一臣曰，就像阿育王倡导佛法一样，你也是被预言之国王，请祈祷圣宝。（国王）念诵真言后，金刚菩萨天降经函，把（经函）放在胜幢上供奉，起风后不见胜幢，可能是

被风刮到了雪域，除二经以外未有四手印，芒尔达地区文字消失，可能是在萨霍（za-lhor）地区所创造的。前辈们认为是《胜乐戒律下续部》（bde-mchog-sdom-bvyung-gi-rgyud-phyi-ma）的传承。我不是这样认为，时值一百一十二岁时，佛家至宝，誉满神地三界，在世界东南方有一雄伟大山，慈悲之福力，有位国王被称为金（rje）者，手持金刚显现，如此记载到。藏地盛传佛教的经过是无垢女神光预言经中，经过一千五百年后佛法传入红脸地（藏地）的说法在时间上不相符，从咱地房顶上消失后到天界，然后降到藏地的说法并不相悖。藏地的佛教史中多数派把时间确定为两千五百年，但一千五百年的说法合理，可以确定在法王墀松德赞在位之时。全智子在《拔协》中把红脸之地说成是汉地，但在《拔协》中桑希（sang-shi）到汉地取经时，一位博学大师说，菩萨化身的使者，戴面具来时得到国王之重奖。“红脸地”将会出现讲佛经之源的菩萨，这个预言指的是你，说着赐予千函佛经。从此可以看出，“红脸地”实指藏地。

又谓：第一年以琉璃溶液写于金叶之上的两部经卷降落，对此以神酒、绿玉供奉，故此翌年又获其他经卷、塔、印等物。总之，两部大乘经、咒及四法印（lta-ba-bkar-btags-kyi-phyag-rgya-bzhi）出现了。对于所依持的这些象征物，某些密教（gsang-ba-chos-lugs）中曾记载说：堪布希瓦措(mkhan-po-zhi-ba-vtsho)[38]是为吐蕃而生，（希瓦措）曾想：“是墀松德赞（khri-srong-lde-btsan）吗？”经（再三）考虑，遂将这两部经卷献予吐蕃王（bod-rje，即墀松德赞——译者注），于是墀松德赞心胸豁然开朗。诸信仰本教的大臣(bon-blon）喜敬上天，为教化这些大臣，因此，吐蕃赞普遂将上述诸种经典等物说成是从天而降。随后，所行稀有出离的赞普御前本教上师穆本(rgyal-povi-sku-gshen-rmu-bon）则说：“此乃信奉本教之象征，故当按本教仪式祭祀。”因以血肉奉祀，结果出现了瘟疫和干旱。赞普在梦中梦到：（天降神物）乃信仰佛教的象征，

当以香、花和灯进行供奉，五世之后将领悟其意。于是，（赞普）即按佛教（仪轨）祭祀，遂获吉祥。关于佛教或本教当时尚未明确领悟，遂对（天降神物）以敬神饮料（gser–skyems）和绿玉（gyu–sngon）加以供奉。所谓“敬神饮料”（gser–skyems）是在饮料中放入黄金，所谓绿玉是蒜，此说不确，绿玉者即于食品之上置以美玉。又，对（天降神物）献以尊号，即称作“年波桑哇”（gnyan–po–gsang–ba，意为“威严神秘”，或意译“玄秘神物”）[39]，赞普并对此奉献诸种财物，大事供养，故谓托托日年赞一生中获得两生之寿，并变成犹如十六岁时的年轻容貌；再者，其六十岁时又延年益寿，享年一百二十岁。托托日年赞对全体属民再三遗训说：我之誓愿即供奉“年波桑哇”。“五赞”（btsan–lnga）以下，其墓建于青域（vphying–yul）[40]，“五赞”之墓，其坟堆犹如帐幕。[41]

有人认为“三赞”“五赞”之说不准确。这种说法没有意义，《小秘部》（gsang–ba–yang–chung）记载，“五赞”坟墓犹如帐幕，坟墓未有砌成四方状，以前这样盛传。有人认为（赞普）耳朵似神耳，耳下垂长肉，故得名托托日年夏（tho–tho–ri–snyan–shal）。这种说法欠妥，此词中的“年”字为“年波桑哇”中的“年”，是严厉命令之意，不是什么耳朵的敬语。

第十四节　墀年松赞及仲年代如

托托日年赞以上即所谓“五赞”。托托日年赞之妃（btsun–mo，或译“赞蒙”）为娜萨芒嘎（no–za–mang–dgar），此妃生子墀年松赞（khri–gnyan–gzungs–btsan），此子因称“娜”（rno，意为“钢”——译者注）

为“香”（zhang，意为“舅”，唐书译为“尚”），故称其名为香杜娜阿瑞（zhang-du-rno-snga-rus）。据说，在此之前称舅父（zhang-po）为“觉卧”（jo-bo，意为“尊长”或“兄长”）。此赞普之大臣由贝囊谢拉赞（sbas-snang-gzher-lha-btsan）及噶尔墀真（mgar-khri-vbring）担任。墀年松赞之陵墓建于顿卡达（don-mkhar-mdav），其陵亦无供物，墓之土堆铺开。[42]

墀年松赞与妃没庐陵莫杜扬娴（vbro-za-mo-dur-yang-bzhan）之子为仲年代如（vbrong-gnyan-lde-ru）。此子因疑虑之病致使身受癞病之苦，俟后，他自达布（dwags-po）娶一名为琛萨路杰（mchims-za-klu-rgyal）之美女，此女后来变丑。（赞普）问其原因，美妃答道：“我家乡有一种食物，因无此物，是否由此之故？”于是赞普遣人取之。随后女仆取回众多油烹青蛙，并置于库中。琛萨路杰因食蛙而复变美。仲年代如想到：“我也食之！”遂以钥匙打开仓库之门，因见蛙尸，而生疑虑，遂之染疾。其时，吐蕃其他地方不食鱼，而称达布为“蛙食之乡”（sbal-zan-gyi-yul）。据谓，该地食鱼，并称鱼为蛙。

第十五节　达日年塞时的政治、经济

达布女琛萨路杰之子是一先天盲人，（赞普与王妃）对此子说道：“你从吐谷浑地（va-zhavi-yul）已召请医生，眼开后即可执政；如果没有眼睛或者绝嗣，那么苏毗地区（sum-bavi-yul）有一本教徒之妻，名贾莫贾江(rgya-mo-rgya-lcam)，可从她那里将我儿松日仁布（sum-ri-ring-po）唤来，你可佯装死去，以使其承续王位。”说罢，为使其后嗣无灾，据

谓，赞普与王妃及大臣尼雅唐巴亚杰（snyags-thang-po-yar-rje）活着即居于坟墓之中。[43]

又，探讨世间俗事，当以蕴（phung）消除疑虑；良言闻如甘露，邪念如火燃烧。赞普遗嘱其子执掌政权，王臣三人生而入墓，其在祥达（zhang-mdav）之陵遂称苏切东波（gson-mchad-zlum，意为“圆形活墓”——译者注），其子穆隆恭巴扎（lha-sras-dmus-long-bkon-ba-bkra），彼因供奉“年波桑哇”而得加持，吐谷浑医生遂启开其眼，由于他目睹达莫山（stag-movi-ri）之盘羊，其名即称达日年塞赞（stag-ri-gnyan-gzigs-btsan）。[44]

小邦吐谷浑王（rgyal-phran-va-zha-rje），当其被召前往医治盲人眼睛之时，此吐谷浑王（va-zha-rje）是从悬挂王子靴子之门穿门而入的。俟后吐谷浑王返家，其母问之，吐谷浑王答道：“未见到吐蕃之王，唯见门上挂有饰以松耳石的一只小靴，我即从门下而入，内有一盲童，我医愈其眼，旋即返回。”于是，吐谷浑王之母说道：“这可不得了！我们现在将被置于吐蕃统治之下，已别无他法了！”如是，三分之二的小邦均纳入(吐蕃）统治之下。本巴王（ban-pa-rje）、吐谷浑王（va-zha-rje）、昌格王（dung-gar-rje）、森巴王（zin-po-rje）及香雄王等均被征服。娘（nyang）、贝（sbas）、嫩（gnon）等氏族也被纳为属民。其时，墀托囊尊蒙（khri-dor-snag-btsun-mong）之子制造升、斗及秤，以量谷物及酥油。此外，还出现了双方按照意愿进行交易的商业，在此之前，吐蕃尚无交易及升、斗和秤。故此，遂称墀托囊尊蒙之子为“七智勇谋臣”（md-sangs-mi-bdun）中之第三者。又，纳囊芒尼亚(sna-nam-mang-gnyan）及扎墀松连巴（sgra-khri-zung-lan-pa）担任(达日年塞赞普）大臣。仲年代如及达日年塞二赞普父子称为“中丁”（bar-gyi-steng），据谓，当子穆隆套收扎目盲之际，其间二十一日无王，故称“冬丁”（gdung-stengs）。彼等陵墓建于顿卡达（don-mkhar-mdav），在墀年松赞陵墓之左，陵无供

物，墓土平铺。陵墓之下方有二土丘，此乃王妃没庐陵门赞（btsun–mo–vbro–za–smun–btsan）及门浦杰岑（mon–bu–rgyal–mtshan）二人之墓也。[45]

第十六节　囊日松赞执政

墀年松赞之子系囊日松赞（rgyal–po–gnam–ri–srong–btan）[46]，彼系其母冬尊卓嘎（stong–btsun–vbro–dkar）所生。韦囊谢(dbas–snang–bzher)、祭邦纳那塞（tshe–spong–na–gnag–ser）、娘宗古(nyang–tsong–gu)、暖潘阿松（gnon–vphan–lnga–sum）任大臣。其时，自汉地（rgya–nag–yul）取得历算及医药（rtsis–dang–sman–dpyad）；征服边地之佳（rgya）及突厥(gru–gu)[47]。于新年之际，将绵羊的生肉腿堆积起来，然后攀登其上，攻陷佳地之城堡（rgyavi–mkhar)。又，用藤子制成引火物，将其系在铁钩中腰，随后抛出，此即所谓“火烧佳地”（rgya–yul–mer–btang)。因此，传扬囊日松赞对吐蕃恩德深厚。其宫堡名墀孜崩杜(khri–brtsigs–vbum–gdugs)。该堡系以红牛之奶为泥建成。再者，囊日松赞携一盲人，自查松汀玛湖（brag–gsum–ding–mavi–mtsho）畔获得一匹识途之马，此马即成囊日松赞坐骑。昌戈波(sprang–dgav–po）及木崩仁（rmu–dpung–ring）二力士为侍者。其时，在牛群中有一北方疯野牛，名为泰嘎如仁（thal–ka–ru–ring，意为“灰色长角者”——译者注)，被力士所杀，其肉悬挂于马鞍上，然肉坠落在地，黏附了盐，遂感觉到吃咸肉的美味，由是始知取盐之事，并有了采运北方食盐的习俗。[48]又，建四方形陵墓亦始于此时，其墓列于墀年松赞陵墓之右，并广陈供物，墓形堆四方状，其名为贡日索嘎（gung–ri–sogs–ka)。

如是，自聂墀赞普开始的二十七代，共历六百六十年。俟后托托日年赞等五世，据谓历一百五十年，此系盟誓（bkav-btsigs）等诸古文献所云。

此时，见到藏地众生解脱的时机成熟，幻化赞普显示其功德。在《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》中，佛陀的圣教，将在北方出现，在拉丹（指逻娑）这个雪山环绕的地方，出现一位人中神者，是从离遮毗种族中产生的。成就密宗事业，财资富饶，任其享用。文韬武略，雄才大略，成就人中之王，执政八十年。

此族系丢弃窃贼之姿态，丧失赞普之生命，为的是尽快修成密宗，完成息与增之业。名称为世间救度母，身着白衣之天女，勤奋、努力，利益他众，经常心中无悲痛。彼等所言均为此，如此许多赞普是，许多姿态皆纯洁，各种颜色多种身，雪域野蛮人之王，其将指示皆尊奉。非凡亦为非凡好，地下如此地下好。如此镇伏彼对方，由此显示步态姿。护地以及比吾（be-vu）者，沃丹（vod-ldan）系为后来者，最终示现证觉姿。愚昧者多种多样，遵守规矩惟一种，彼岸众生近修持。此等预兆皆示于逻娑河下游（lha-ldan-gyi-yul-skyid-shod-lha-sa），出现有天人法王松赞干布（srong-btsan-sgam-po）、度母、着白衣者等诸王妃、非凡者芒松芒赞（mang-srong-mang-btsan）、非凡者都松芒波杰（vdus-srong-mang-po-rje）、地下王梅阿聪（mes-ag-tshoms）、地下王墀松德赞（khri-srong-lde-btsan）、镇伏对方王穆尼赞普（mu-ni-btsan-po）、步态王赛那勒（sad-na-legs）、护地王墀热巴（khri-ral-pa）、比吾（be-vu）王朗达玛（glang-dar-ma）以及沃丹(vod-ldan)、沃松（vod-srung），彼等大部分已证觉。

此后，所谓“各种愚昧者”皆成为殊胜者，并逐步征服了外部众生即西夏（mi-nyag）、回纥（hor）、汉（rgya）、南诏（ljang）、都鲁迦（tu-ru-shaka）[49]。是时，泥婆罗主宰者惧怕武器，据说许多酋长喜欢各种神和婆罗门。泥婆罗王沃色阔恰（vod-zer-go-cha）于新恭佛塔（shing-

kun-mchod-rten）之芒崆（rmang-khong）佛殿获得成就，并迎请诸多会供曼荼罗[50]，六十二位胜乐部众幻化于面前。做会供曼荼罗时，祈祷说："在我未来时，请在我面前不积聚幻化身。"到宫殿后，对其王子吩咐道："有一头红牛到此，你将它杀死！"此后，即把幻变为一头小牛杀死，大部分牛骨变为胜乐部众。据说大成就者也认为，目前在其面前没有积聚幻化身。所谓的果夏那达布日（sgo-sha-nata-pu-ri）即为现在之玄秘殿（lha-khang-gnyan-po）。据说，过去有刀轮，故不敢前去。吾（作者——译者注）认为，泥婆罗主宰者惧怕武器以及所有外部众生执持的各种规矩即是泥婆罗王之授记。

吾（作者——译者注）看到此授记后，即于此时写成。过了五六个月又看到了桂罗扎瓦（vgos-lo-dsva-ba）著的《青史》，所谓提出的"擦介阿璀尖"（ctshar-rgyal-ngana-tshul-can）即为南诏王（hor-rgyal-po）或者娘堆夏喀瓦（nyang-stod-shar-kha-ba）只是增添字句而已，亦像是在正本中见到。故吾（作者——译者注）唯独见到如此之记载。《文殊根本续之授记》等书唯有此记载，有情众生最终要牢记"三乘"，故雪域大部分赞普皆记住"三乘"。关于"南诏及汉地等是外部众生近修持"不需要再提了；关于"夏喀瓦（shar-kha-ba）"的说法是很难说清楚的，需要认真探究。上述诸问题祈请制胜佛明确授记。

注释：

[1]"阿里三围"，据《安多政教史》（mdo-smad-chos-vbyung）载，"阿里三围"由下述地区组成：1.布让（spung-rang，今译普兰）、芒域（mang-yul）、桑嘎（zang-dkar）是为一围（skor-gcig）。2.黎（li）、祝夏（bru-sha，即勃律）、贝底（sbal-ti）是为一围。3.香雄（zhang-zhung）及上下赤岱（khri-te-stod-smad）是为一围。（见西北民族学院打印本1~2页）。看来这是一种广义的说法。此外，《增续正法源流》（dma-chos-

byung-tshul-gyi-kha-skang-legs-bshad）之163页上则谓："所谓三围，即美域措（mal-yul-mtsho）、古格雅（gu-ge-gyav）及布让（spu-hrangs-gangs）。"文中之美域是芒域（mang-yul）。古格一名，《青史》之19页下则说即香雄，《黄琉璃》（beedvur-ser-po）之218页上则说："所谓香雄，因被西藏法王世系所据，遂称古格。"香雄即唐书所说之羊同。松赞干布曾设"香雄十东岱"（见《贤者喜宴》，ja函，19页上~20页下）。香雄即在今札达县(rtsa-mdav-rdsong）境。此外，关于"阿里三围"一般藏史多指芒域（湖围）、古格（崖围）、布让（雪围）三地而言（见《松巴佛教史》，kha函，《世间总述》，9页）。又，"卫藏四如"，其建制始于吐蕃，即叶如（gyal-ru）、伍如（dbu-ru）、约如(dyo-ru）及如拉（ru-lag)。四如范围有具体划分，本译文在松赞干布史料中将予以详述。"朵康三岗"，在藏史中多称"朵康六岗"（mdo-kmas-sgang-drug），据《安多政教史》载，所谓"六岗"包括塞莫岗（zal-mo-sgang，即金沙江和雅砻江之间偏北地区）、擦哇岗（tsha-ba-sgang，即怒江与澜沧江之间的地区）、玛康岗（smar-khams-sgang，即澜沧江与金沙江之间偏北地区）、勃波岗(sbo-vbor-sgang，即金沙江与雅砻江之间偏南地区）、玛杂岗（dmar-rdsa-sgang，即青海省境内之黄河以南和雅砻江上游以东地区）及木雅热甫岗（mi-nyag-rab-sgang，即雅砻江中游以东地区），见该书打印本2页。"六岗"是古藏文史籍对青康藏区的地理划分，系以河流及山脉划分界限，即《隆多喇嘛全集》（klong-rdol-bla-mavi-gsung-vbum）据说之"一水之间即一岗"（见该书，23品，va函，4页上~4页下），藏史称青康地区六岗为下部，故又称"下部朵康六岗"（smad-mdo-khams-sgang-drug）。

关于古代西藏在远古时淹没于大海的传说，《青史》ka函18页下亦有类似说法："最初，西藏被水充满……"据我国科学工作者多年对青藏高原的科学考察认为，在距今一亿六千万年到一亿四千万年的侏罗纪

早期和中期，西藏是一片浩海，到上新世西藏地区上升为陆地，其后几百万年间，青藏高原才大幅度隆起。（见《青藏高原的奥秘》，1977 年 6 月 23 日，《人民日报》；《青藏高原综合科学考察》等）看来，西藏曾是大海的古老传说与科学考察虽是偶合，但可能是事出有因。

[2] 《贤者喜宴》记载了佛教徒的说法，说西藏的海水因受地狱之火的烧煮，海水遂成“毒海沸水”，故谓“热海”。

[3] 关于海水退后的西藏地貌及动植物情况，《西藏王臣记》亦有类似记载（见该书北京藏文排印本 16 页），认为上部（指阿里一带）是石山、雪山；中部卫藏是岩山与草地；下部朵康为果树及密林。

[4] 穆杰括杰（rmu-rgyal-kho-rje），相传此为神与鬼结合所生。

[5] 蕃卡年雅楚（bod-kha-nya-drug），《敦煌古藏文历史文书》（Documents De Touen-Houang Rel-arifs a hisroine Dun Tilet，Panis，1940）编译者是巴考（J.Bacot）、杜散（CH.Tuossant）及托马斯（F.W.Thomas），第 81 页有另一种写法：“bod-ka-guag-drug”，意为“六牦牛部”，此与汉文史籍《三国志·蜀志·张嶷传》所载相类似，该传载有“汉嘉郡界旄牛夷”及“旄牛王女”等，又称越羌，后西迁至西藏。《敦煌古藏文历史文书》之 81 页记述说：“墀聂墀赞普……做了六牦牛部之王（bod-ka-gyag-drug-gi-rje）。”可见汉藏文献所载的“六牦牛部”与“旄牛夷”应是一事。藏史《五部遗教》中之《王者遗教》（rgral-povi-bkav-thang）之 18 页上，将“六牦牛部”写作“pod-khams-gyav-drug”。再者，在本教史《四洲之源》中，在记述统治西藏的第七种情况时，仅指出本教出现情况，例如，《四洲之源》说，在夜叉统治西藏之时（此为佛教史、本教史公认的最早时期——译者注），就出现了“魔本”（bdud-bon），而且最高和最神圣的是“威严的辛”（gshen-gnyan-pa）。总之，上述三种著作相互参阅，对研究远古西藏社会情况甚有价值。

有必要注明的一点是，上述的所谓“六牦牛部”（bod-ka-gyag-

drug）一词中，“bod”（吐蕃、西藏）从此在文字上出现，关于吐蕃或西藏何以称之为“bod”，长期以来国内外藏学家多有探讨，这里简要介绍几个代表性的研究情况，首先是藏族学者，本教史《四洲之源》指出三种说法，但主要认为在“bod-khams”名称以前称西藏为“bon-khams”，其理由是：“在西藏先有雍仲本教（gyung-drung-gi-bon），在西藏未有王以前已有本教，在未有王法(rgyal-kgrims) 之前已有本教之法（bon-khrims），故此乃称‘本康’（bon-khams）。”（见本教史《格言宝库》（legs-bshad-rin-po-chevi-mdsod|），216页）又，《白史》（deb-ther-dkar-po）作者根敦群培（dge-vdun-chos-vphel），在其著作中除重复上述本教说法外，还从语言学的角度说明 na 与 da 的两音可互换，从而得出 bon 转化成 bod 的可能性。此外，又从汉文的“吐蕃”称谓、蒙语的 thu-bahda、克什米尔的 stod-bod 等等说法，找出国外之所以称西藏为土伯特(Tibet) 的理由。（见《白史》，逻娑木刻版，3~4 页；青海民族学院排印本，6~7 页）。关于土伯特（Ti-Let）的说法，据中国社会科学院民族研究所安尼瓦尔同志和中央民族学院黄文焕同志提供的资料，在古突厥文《阙特勤碑》和敦煌出土吐蕃经文残叶上的九世纪回鹘文上，亦称唐之吐蕃为土伯特（TuPut 之音译）。又，法国人伯希和 (Pe-IIiot) 也曾用敦煌古藏文考证土伯特的称谓。（冯承均有译文，见《西北史地》丛书）四川大学任乃强教授，在解放前的《康导月刊》三卷四期的《吐蕃开国考》一文中，引用阿拉伯（stag-gzig，古之大食）语、古汉语、藏文、蒙语等，考证唐书何以用吐蕃称呼西藏。据同书五卷四期 61 页，又有文章论及此名。近年来有些藏学研究者研究发现，“bod”在古代藏语中有“农业”之意，例如《六世班禅贝丹益喜传》中，就称“农牧区诸百姓”为“bod-vbrog-gi-mi-ser-rnams”，又见《五世班禅传》31 页。故此推想吐蕃以雅隆部落为主创建，而雅隆部落是以农业发达为实力，并进而统一全吐蕃之地的，或许吐蕃即以此“bod”（农业）称呼整个部落以至吐蕃。

关于“蕃”字读音，据史金波同志提供，西夏文字典《番汉合时掌中珠》载，均以“鹁”及“孛”等注音。

[6] 见《法王松赞干布遗训》(chos-rgyal-srong-btsan-sgam-povi-bkav-chems-ka-khol-ma) 民族文化宫手抄本47页下。此书又译作《遗训》或《王窗柱诰》者，是记载吐蕃早期情况的重要史籍。关于西藏六种人，此书尚记有他们在西藏的分布情况（47页下）。《松巴佛教史》ka函96页上~96页下，亦记述“西藏六人种”的传说。

[7] 泽塘（rtses-dang），此词在《卫藏胜迹志》(dbus-gtsang-gi-gnas-rten-rags-rim-gyi-mtshan-byang-mdor-bsdus-dad-pavi-sa-bon-zhes-pya-ba-bzhugs-so) 之9页下称作“rtses-thang”，意为“猴子玩要的坝子”，此即今雅隆河谷泽当地名的由来。

[8] “犹如洛（klo）与门（mon）那样进行活动”是藏文原文之意，但从上下文看，当指像在洛域与门域两地过着原始社会的人一样活动，故加上“(地方之人)”四字，以达句意。

[9] 关于西藏人类起源，《贤者喜宴》在ja函3页下重复了“神猴与岩魔女结合”的西藏传统说法（sprul-pavi-spevu-brag-srin-vdus-pa），两唐书《吐蕃传》则认为西藏人类与羌族南迁入藏有关。在《敦煌古藏文历史文书》中认为吐蕃最早赞普是“从天而降，做为天下之主”，见巴考编译《敦煌古藏文文书》81页。看来，这比“神猴与岩魔女结合”的说法其宗教色彩少得多。《雍仲本教史》(gyung-drung-bon-gyi-bstan-pavi-dkar-chag) 手抄本24页也重复了所谓“猴与魔女结合”的说法，但对本教最崇拜的辛师却又认为是“六个黄色发光之卵”所生的后代。本教史《四洲之源》（手抄本7页上）则说西藏人类是天神的后代，即由天神之子茹（rug）、祥（zhang）、波（bo）及果（sgo）等七幼童繁衍而成。实际上据1949年后的科学考察，从1958年西藏林芝发现古代人类头骨起，直到1978年昌都卡若村新石器遗址的出土，20年来，西起阿里，东至昌

都，北起那曲，南达定日、墨脱等广大地区，发现大量新旧石器时代的遗存——石器、骨器、陶器以及房屋等等，证明青藏高原很早即有人类活动，而卡若村遗址更证明，早在距今4800年前西藏已进入原始社会的新石器时代，而且大量器物特征还与中原文化密切相关。参见邱仲郎：《青藏高原旧石器的发现》，《古脊椎动物学报》，1958年第2卷，2、3期合刊；《西藏塔工林芝村发现的古代人类遗骸》，《古脊椎动物与古人类》，1961年9月第3期；《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，《考古》1979年6期；《西藏林芝盆地新生代晚期的自然环境》，《古脊椎动物与古人类》，1980年18卷第1期；《西藏考古新发现》，《新观察》，1980年第1期。有关文章不少，仅举上述几例。

[10] 此小邦当即《敦煌古藏文历史文书》80页之埃波查松（yul-ngas-pon-khra-sum）地区的小邦。

[11] 《敦煌古藏文历史文书》80页，写作“rje-rkong-rjivi-dkar-po”，当即此处“kong-rje-kar-po”的早期写法。关于kong-po王，《工布第穆萨摩崖碑文》中写法不一，写作“rkong-dkar-po”或“rkong-kar-po”。有关十二小邦情况，除《贤者喜宴》有此记载外，《敦煌古藏文历史文书》80~81页及《西藏东北部民间文学》（F.W.Thomas：*AuCicnt Folk-Liteuotue Fuom Noth-Easteuu Tilet*，1957年。此书附有敦煌出土古藏文文书）第四章，亦有记载，而《贤者喜宴》所载史料来源显然出自古藏文文书，两者大体相合，颇有价值。

[12] 关于聂墀赞普由天而降的说法，正好与《敦煌古藏文历史文书》81页藏文原意基本相符。两者对比，《贤者喜宴》已受到佛教的影响。

[13] 《胜出灭神赞》是赞颂释迦牟尼的一部颂歌，古印度佛学家商羯罗主所著。此处指由喜饶果恰为此书做了注释。

[14] 这种将聂墀赞普与天竺王系有关的说法，是西藏吐蕃王朝结束以后的西藏佛教徒的一种附会。而在《敦煌古藏文历史文书》及《工布

第穆萨摩崖石刻》《唐蕃会盟碑》东侧碑文等等原始资料中，都无聂墀赞普来自天竺王系之说。《敦煌古藏文历史文书》81 页载："神自天降，于广阔天庭之上住有六天父主宰之子：三兄三弟，连同墀敦茨（khrivi-bdun-tshigs）共为七人，墀敦茨之子即墀聂墀赞普（khri-nyag-khri-bt-san-po）。"其中"六天父主宰"藏文写作"mab-lha-bdah-drug"，《工布第穆萨摩崖石刻》则写作"phayva-ya-bla-bdag-drug"。《新疆出土古藏文文书》（F.W.Thomas：*Tiletam Liteuauy Texus and DoCu.mants Coucun-ing--mants Concouning Chinese Tunlestan*）沙州条，19.Ch.9.1.37.92~99 页，有一长篇建寺发愿文，该文记载出自悉补野家族的聂墀赞普先祖来源，其文是："鹘提悉补野(vo-lde-spu-rgyal）以天神下凡而为人主。"此材料亦表明吐蕃赞普与天竺王族释迦系无涉。

[15] "lha-ri-byang-tho"，《敦煌古藏文历史文书》81 页写作"lha-ri-gyang-do"。《法王松赞干布遗训》57 页下，写作"lha-ri-yor-po"。《雅隆觉卧佛教史》（yar-lung-jo-bo-shavakya-rin-chen-bdes-mdsad-pavi-chos-vbyung-bzhugs-so）则写作"lha-ri-gyang-mtho"（该书 25 页下）。看来，此字写法未规范。其地在今乃东县雅隆地区，又有谓在工布穆萨碑之后山。

[16] "gnyav-khri-btsan-po"《敦煌古藏文历史文书》81 页写作"khri-nyag-khri-btsan-po"及"lde-nyag-khri-btsan-po"。"gnyav-khri-btsan-po"意为"颈座赞普"。《红史》（deb-ther-dmar-po）之 19 页上说："此为西藏王者（bod-kyi-rgyal-po）之初始。"（民族翻译局打印本 43 页）。《法王松赞干布遗训》之 69 页下说："因其如鸟从天而降；故又称恰墀赞普（bya-khri-btsan-po)。"《西藏王臣记》引《青史》（deb-sngon）说："（聂墀赞普）与所谓墀赞普鹘提（khri-btsan-po-vod-lde）同意。"（见该书北京民族出版社排印本 18 页末~19 页上；另见《青史》，木刻版，ka 函，19 页上，第二行）"鹘提"即"鹘提悉补野"参见《通

典》卷 190“边防·吐蕃条”。

[17] 雍布拉冈（yu-bu-bla-rgang）在《西藏王臣记》（bod-kyi-deb-ther-dpyid-kyi-rgyal-movi-glu-dbyangs）里写作“pho-brang-yum-bu-gla-rgang”（见排印本 19 页）。《红史》写作“sku-mkhar-vun-bu-bla-sgang”（民族翻译局打印本 43 页），这是吐蕃赞普最早的宫堡，今山南乃东县境内，遗址仍存。但《拉达克王系》（la-dwags-rgyal-rabs）则载，聂墀赞普居住于青旺达孜堡（ska-mkhar-phyi-dbang-stag-rtse），见该书 29 页，原藏文载于《印藏文物》（*Aniiquiities cl Indian Tilet*），作者为弗朗克（A.H.Francle），第二部分。

[18] 文中所述十二位本教徒智者迎请聂墀赞普事，是吐蕃史中早期的本教史料，但在《法王松赞干布遗训》（57 页下~58 页上）中，所载十二位本教徒名称与此有异：se-bon-po、smu-bon-po、ldong-bon-po、vob-bon-po、sgam-lha-bon-po、vbro-bon-po、khyung-bon-po、she-bon-po、gnyen-bon-po、vjag-bon-po、lcog-lha-bon-po。而本教史《格言宝库》（131页下）所载又与上述二者不同，为有利于研究，今均录如下，供读者参阅：“聂墀王（rgyal-po-gnyav-khri）之时，十二位智者弘扬了久本（rgyuvi-bon，意为“财本”），彼等是：mgon-shes-lha-bon、gyang-shes-phyava-bon、vgro-shes-glud-gtong、vdur-shes-srid-gshen、gtsang-shes-sel-vdebs、sgrol-shes-lta-bon、phan-shes-sman-dpyad、skos-shes-rtsis-mkhan、smra-shes-gto-dgu、lding-shem-sha-ba、vphur-shes-ju-tig、vgro-shes-vphrul-bon。”又，此十二位本教徒智者，其身份似乎非单纯宗教职业者，《雅隆觉卧佛教史》（25 页下）说十二位本教徒又是“牧放牲畜者”（phyugs-skyong-ba）。此外，据《红史》（19 页上）载，此赞普时，“本教蔡米辛（vtshe-mi-bshen）的穆杰（dmu-rgyal）翻译了本教”（见民族翻译局打印本 43 页）。再者，据《雍仲本教史》：“聂墀赞普敬奉本教，并建造了本教寺院雍仲拉孜寺（gyung-drung-lha-rtsevi-gsas-

mar。”（见该书藏文手抄本37页上）综观此时，本教业已流行。

又，关于聂墀赞普时的社会情况，《五部遗教》（bkav-thang-sde-lnga）及《拉达克王系》均有详载，例如《五部遗教》中之《大臣遗教》说：“此时西藏仍被小邦统治、不能抵抗四边大五。产生三舅臣、四大臣及父民六族(zhang-gsum-blon-bzhi-yab-vbangs-rus-drug)，由两位智者顶礼王者，据说聂墀赞普他有六忧虑：偷盗者、怒气、敌人、牦牛、毒和诅咒。后在火曜神星消失之后，其时西藏对偷者治罪，对怨怒者施以仁慈，对敌人加以压服，对牦牛予以管束，以药除毒，以及消解诅咒。”（见该书7页）《拉达克王系》载，聂墀赞普之时，以四卫戍部保卫赞普，“桂东岱”（rgod-ldong-lde，此与下文之“gyung-ldong-lde”均系松赞干布时的建制，似衍入此时——译者注）四十四部征服外敌，“庸东岱”四十四部管理内务（原意为调配需用品——译者注），于四哨所设哨卡，并以八队军旅征伐哨所之敌，于容多（rong-do）以二十二甲士保卫仓库，十二商市献来财宝，以好坏之奖品区别智勇，恶者惩罪责，杜绝欺诈之源，对于五种贤慧者以金至及身奖之，对于五类勇者饰之以狮、虎，五种骑士乘马奔驰。（见该书29页）

[19] 此系西藏原始人类的母系社会残余，诸藏史多有记载。

[20] 据《雍仲本教史》31页下载。此时本教徒已讲果本（vbras-bon），并且香雄迎请十八位本教学者，同时建造了四十五座本教寺院，本教史说他们是教义之王（bstan-pavi-rgyal-po）。同书又载，其时吐蕃四如之地已建本教寺院神殿37座（见该书41页下~42页上）。

[21] 关于止贡赞普的命名可参见《敦煌古藏文历史文书》77页。《雍仲本教史》说法不同，说当止贡赞普被杀时身有九种刀痕，故名。见该书44页。

[22] 关于止贡赞普与洛昂达孜比武的记载，《贤者喜宴》所载内容与《敦煌古藏文历史文书》（77~78页）大体相似。看来似乎不会是单纯

的比武斗胜。据《雍仲本教史》载，因此时社会形成“赞普王权大、大臣议事（权力）大、辛本教能力大”的局面，于是有些大臣对止贡赞普说：“现赞普陛下与诸辛本教师长相等，所有属民已被辛本教所收拢，因此，他们对诸辛本教大师的崇敬已大于赞普，如果现在对诸辛本教不采取贬低措施，那么到（赞普）儿子之时，肯定将被本教所夺。于是止贡赞普决心灭本教，因此本教衰败，而止贡赞普也因此遭到神的惩罚，心受妖魔蛊惑，遂邀洛昂比武丧命（见该书44~45页）。从后来演变到政权的更替看，应是一场带有宗教色彩的政治斗争。这是赞普王权所遇到的第一次打击。

[23] 《敦煌古藏文历史文书》99页亦有记载，其中工布王（kong-gi-rje-po）写作“rkong-dkar-po”。《雍仲本教史》载，止贡赞普后代是被流放到工布的（44~45页）。文中之娘布（nyang-po）地区在今工布和波密（po-bo）相接连的地区——尼洋河流域。文中波密“po-bo”，《五部遗教》中之《王者遗教》写作“spo-bo”（见该书18页下）。

[24] 洛昂等被杀于娘若香波（myang-ro-sham-po），见《敦煌古藏文历史文书》99页。据敦煌文书说法，是霞墀亲率三千兵打下此堡（出处同上）。

[25] 布代贡杰（pu-de-gung-rgyal）一名，《敦煌古藏文历史文书》写作“spu-de-gung-rgyal”（该书100页），《拉达克王系》作“spu-lde-gung-rgyal”。《雍仲本教史》（45~46页）说，该赞普将鸟、马和狼三种毛作为头发，故名；又称其为托列赞普（tho-legs-btsan-po）。此说见《贤者喜宴》ja函，木刻版8页上~8页下。又，据《西藏王臣记》北京排印本20页载，止贡赞普陵墓建于青域达塘（vphying-yul-dar-thang），是为吐蕃建陵之始。《敦煌古藏文历史文书》99页记载，止贡赞普墓建于羌多拉（gyang-to-bla）。

[26] 意为药师佛。

[27] 如莱杰，据《敦煌古藏文历史文书》（98 页）载，他是扎氏（bkrags）之子，是他协助止贡赞普三子杀洛昂后重新掌权。他是止贡赞普著名大臣，其氏族被封做沽（khu），故又称沽沽如莱杰（khu-khu-ru-las-skyes）。

[28] 布代贡杰时经济颇有发展，据《西藏王统世系明鉴》《bod-gyi-rgyal-rabs-gsal-bavi-me-long》26 页上记载，当时还能“熬皮制胶”。这时还出现了谋略舅臣（thabs-kyi-zhang-blon）（《王者遗训》，19 页下）。《雅隆觉卧佛教史》（29 页下）载，还出现了工务官（lag-dpon），如莱杰即任此职。

[29] 温莫隆仁，本教史《格言宝库》（123 页上）又作“vol-movi-gling”。《土观宗派源流》又写作“vol-mo-lung-ring”（地在今阿里札达县内）。同见《雍仲本教史》45~46 页。

[30] 关于出现各种本教，诸史记载多异，如《五部遗教》中之《王者遗训》（19 页下）载，止贡赞普时自香雄和大食得到本教并以活供（gson-kyi-lha-mcod）调伏阴间之鬼。而《雅隆觉卧佛教史》（29 页上）载，止贡赞普时自香雄和祝夏（bru-sha）的本教徒带来辛之图本（gshen-gyi-dur-bon）。

[31] 此处之传奇（sgrung）、谜语（ldevu），据《五部遗教》之《王者遗教》（19页下）载，聂墀赞普时已有，而《西藏王臣记》（排印本 20 页）则将 sgrung 及 ldevu 都称为本（bon）：sgrung-bon、ldevu-bon。但《雅隆觉卧佛教史》（29 页上）又认为，这个 sgrung 及 ldevu 和 gnam-bon 出现于布代贡杰之际。

[32] 据《敦煌古藏文文书》（182 页）载，《贤者喜宴》之“六地列王”名单以益肖列（i-sho-legs）为首。而《敦煌古藏文文书》（82 页）载，其位居末。

[33] 朱囊雄赞代，敦煌文书 82 页又写作 lde-pru-bo-gnam-gzhung-

brtsan；又《敦煌古藏文文书》100页载有自此赞普开始历任大相名单，可参阅。

[34] 《五部遗教》之《王者遗教》（19页下）作stong-ri-stong-btsan（《西藏王臣记》写法与此相同，即to-re-long-btsan），并指出此时赞普联姻多是玛妃（rma-bzav，即神女）及龙妃（klu-bzav），自此赞普以后赞普王族始与属民（vbangs）联姻。

[35] 《五部遗教》中之《王者遗教》（19页下~20页上）载，此时赞普凭借返天的天绳（dmu-thug）中断，故赞普陵墓建在地上，天绳向上收缩致使天桥消逝。

[36] 《敦煌古藏文历史文书》（82页）作“lha-tho-do-snya-brtsan”。

[37] 关于这些天降神物，本教与佛教的史籍均有记载。据《青史》（木刻版20页上）载，说是这些宗教文物是由外族人带去的，非从天而降，该文是：“本教徒因敬爱上天，故谓（神物）从天而降，此为本教之说。实际上是班智达洛森措（pandi-blo-sems-tsho）及译师黎泰斯（lo-tsava-ba-li-the-se）将这些佛教（文物）为所欲为携带而来，而王（rgyal-po）因不识文字又不解其意，故此班智达及译师返回。此说似乎正确。”《松巴佛教史》（108页上）说洛森措即希瓦措。

[38] 堪布希瓦措。系古天竺一佛学家，8世纪时，赞普墀松德赞请其入藏，协助墀松德赞发展佛教。据《拔协》载：“显达热格达（shavana-da-ragi-ta）即藏语之希瓦措（zhi-ba-vtsho），亦即所传之波堤萨达（bodhi-sadwa），此人被迫至芒域（mang-yul），并于芒域建寺院两座……”（见该书藏文排印本，北京版，11页）

[39] “年波桑哇”，据《五部遗教》中之《王者遗教》第2页上载：“金字梵文《诸佛菩萨名称经》（即《百拜忏悔经》），从天降落在自己（托托日年赞）上方，遂以丝绸包裹，此物高贵而尊严，由是献尊称为

'年波桑哇'。"又据《雅隆觉卧佛教史》（30页下）载，在供奉"年波桑哇"的供物中还有稻米，并说天降佛教文物之时，赞普正坐在宫殿的回廊处，后来由于供奉"年波桑哇"，致使赞普白发变黑，面部皱纹消失。

[40]《西藏王臣记》中记载，其墓址在青隆达塘（phying-lung-dar-thang）（北京排印本23页），又《雅隆觉卧佛教史》（30页下~31页上）载，墓址在琼隆达塘（vphyongs-lung-dar-thang），并说此时陵前尚无供物，亦不知四方形陵墓。

[41]《青史》（20页上）、《红史》（打印本44页）及《雅隆觉卧佛教史》等书认为，此时是"吐蕃首获佛教"。但《松巴佛教史》说："虽说施行佛教，然而并未能够做到。"（该书，ka函，108页下）又据《新红史》（deb-ther-gsar-ma，17页上）载，洛森措与希瓦措同义，进藏前居泥婆罗。

[42]据《新唐书·吐蕃传》，称墀年松赞为揭利失若，称其父托托日年赞为佗土度。又，据《拉达克王系》（30页）载："墀年松赞之时，驯养牲畜，以'颓'（thul）作为计算耕地面积单位，串联湖泊向上引水，将沟头之水蓄入池中，昼夜引水灌溉。"

[43]《雍仲本教史》（47页下）说穆隆套巴扎（即先天盲子）的眼疾，是由其本教上师从香雄请琼氏（rgyung）医愈的。

[44]《新唐书·吐蕃传》译其名为讵素若，译其父名为劲弄若（即仲年代如）。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》（82页）称其名为"stag-bu-snya-gzigs"。据《拉达克王系》（30页）载，此赞普时"杂交出犏牛与骡，确定物价，储存干燥之山草等等"。

[45]据《雍仲本教史》（47页下）载："在达日年塞征服十二小邦之时，曾与洛扎王（lho-brag-rgyal-po）作战，遂被洛扎人打败，被投入狱中，其时本教上师琼波墀内桂（khyung-po-khri-ne-khod）以神变之力，砍断木枷，从狱穴中将赞普救出……于是赞普说：'永远崇敬辛饶

大师。'" 关于达日年塞医眼病事，据《雅隆觉卧佛教史》（32 页上）记载是"在雍布拉康（yun-bu-brla-sgang）官顶"医治的。其办法据《医疗总纲》（dpal-ldan-gso-ba-rig-pavi-khog-vbubs）载，是"用金箸将王子眼睛医愈。因而得见吉雪达木日山（skyid-shod-stag-mo-ri）"。见该书 37 页下。

[46]《新唐书·吐蕃传》称论赞索。《通典》称论赞率弄赞。《敦煌古藏文历史文书》（82 页）写作"slon-btsan-rlung-nam"。《敦煌古藏文历史文书》（106 页）作"gnam-ri-slon-mtshan"。

[47] "征服边地之佳（rgya）及突厥（gru-gu）"，据《拉达克王系》（30 页）载："征服天竺（rgy-gar）、突厥（gru-gu）及西方尼雅秀（gnyav-zhur）等诸王。"

[48] 关于此时经济，据《法王松赞干布遗训》（82 页）记载："囊日松赞建强农米久宫堡（pho-brang-byams-snyoms-mi-vgyur），于蔡崩山（tse-spong-gi-ri）得金，于格日岩（ge-rivi-brag）得银，于成波崖（vphrer-povi-rdsa）得铜，于热嘎山（ra-gavi-ri-brag）得铁。于北方之拉措湖（bla-mtsho）得盐，将公母野牦牛驯养为公母牦牛，将公母鹿育成黄牛，将公母野山羊养成绵羊，将公母驯化成山羊，将公母野骡驯化成马，将公母狼驯化成犬，此时垦地而有农业，牧养牲畜之牧者亦产生于此时。"关于此时的政治措施，该书 82 页又载，王者之外相（phyi-blon，《唐蕃会盟碑》作"戚论"）和内相（nang-blon，《唐蕃会盟碑》作"囊论"的划分亦产生于此时。《雅隆觉卧佛教史》载："韦囊热（dbas-snang-bzher）、蔡朋纳赛（tshe-spong-nag-ser）、娘宗古（nyang-tsong-gu）、嫩潘阿松（gnon-vphan-lnga-sum）等任囊日松赞之大臣。"（见该书 32 页下）

囊日松赞是奠定吐蕃基础的赞普，他发展了雅隆部落的经济，怀着统一青藏高原的雄心使其势力扩展到了江北，他的势力范围，据《敦煌

古藏文历史文书》（106~107 页）载：南方到达雅隆、达波，东到工布、娘波，西到藏地（rtsang-bod）、朱孤（dru-gu），北到苏毗（sum-pa）。他将上千户乃至万户的奴隶（bran）赏赐给诸有功之臣，吐蕃进入了明显的奴隶制社会。囊日松赞住在雅隆河谷，据《通典》载：“隋开皇中，其主论赞率弄赞都西匹播城已五十年矣。”匹播城即 phying-ba，今琼结县境。其晚年被毒致死。

[49] 即古代克什米尔之突厥族。

[50] 佛教行者，观想凭借神力加持五欲及饮食品成为无漏智慧甘露以供师、佛三宝及自身蕴、处、支分三座坛场，积聚殊胜资粮的仪轨。

第二章　赞普松赞干布的政绩

【译文提要】第二章共有10节，即松赞干布的诞生及执政；执政初期与造字过程；迎请四邻贤者及吞米译经；学邻族建政经验、设官及民政；建行政区划、定法律、委任官吏；吐蕃五如的划分；五如之势力范围；六十一“桂东岱”；阶级划分、官制与军事组织；七官、六决议大法及六告身。

在这部分译文中，《贤者喜宴》作者巴卧•祖拉陈瓦着重叙述吐蕃赞普松赞干布的事迹。作者征引了详实的罕见史料，对松赞干布的一生做了客观而忠实的记述。通过松赞干布的各种活动，作者为我们描绘了吐蕃王朝在青藏高原上的兴起过程。这期间，我们可以看到如下情况：松赞干布继承其父囊日松赞手中风雨飘摇的政权，首先内惩奸臣异己，外

讨叛乱属部。政局稳定之后，立即有条不紊地着手建政。松赞干布开明，不闭关锁国，致力于一切有益于吐蕃政权建立和发展的事务，无论什么民族的长处他都兼收并蓄，竭力汲取。汉地、突厥、弥聂（木雅）、胡部、霍尔部以及天竺、泥婆罗等地区的工艺、医药、历算、法律、宗教以及文字等等都成为吐蕃的学习对象，这为吐蕃政权的建立、巩固和发展提供了宝贵的经验。

松赞干布不但能吸收外族经验，还能结合吐蕃具体情况，实施和建立有吐蕃本民族特色的各种措施和体制：军事上和行政上相结合，产生了“五大如”和“六十一东岱”的军事行政社会组织。为了管理和掌握上自中央下至部落的各级政权，择取各民族的贤良之士，无论王族或宦族出身均可入官，四尚一论，外相、内相皆可发挥所长；各地如本、东本等等各级官吏，亦能各持一面，加之法律严明，令行禁止，起到了维护政体的作用，致使身兼军事、行政两职的官员大权在握，忠于赞普，从政体上建立起吐蕃各级政权，并在初具规模的基础上逐步发展。

松赞干布还采取了两种措施巩固吐蕃政权。一方面，从阶级上明确划分属民中的各阶层武士、平民及奴隶，以便根据不同阶级、社会地位分而治之，各阶级职能划分之细是前所未有的。由于松赞干布第一次采取这种关键措施，从而能在以广大奴隶为底层的社会基础上，使吐蕃奴隶政权得以巩固。另一方面，松赞干布从精神上加强了统治，采取了在原来本教的基础上同时发展佛教的措施。

松赞干布奉行了和睦的政策，尤其对内地中央政权，自松赞干布起从政治、经济、宗教、文化以及婚姻等方面，同唐朝建立了极为密切的关系，文成公主的入藏和大、小昭寺的建造，就是这方面的生动体现。而《贤者喜宴》的作者，以其丰富的史料、热烈的笔触为我们再现了当时的盛况。

总之，这部分是《贤者喜宴》ja函中最精彩的部分，特别是其所摄取

的史料，大都可以得到敦煌文献等汉藏文史料的印证，不少还是罕见的，因此其历史价值甚高。

第一节 松赞干布的诞生及执政

圣者观自在菩萨（vphags-mchog-spyan-ras-gzigs-dbang），他见调伏藏区众人之时已至，遂自体内同时射出四种光芒。为涤净恶趣之地，其右眼之光射向泥婆罗（bal-po，即今尼泊尔——译者注），在阔朋露城的王宫（grong-khyer-kho-phom-klu-yi-pho-brang）之内，投胎于月色果恰（vod-zer-go-cha，旧译为“光胄”——译者注）之王妃。其左眼之光射向汉地陕西（rgya-nag-zim-shivi-yul，或译“汉地京师”——译者注），投胎于唐太宗之皇后（tha-yi-dsung-gi-btsun-mo）。其口内之光射向藏地伍如（dbu-ru）之切热雅陈查（gye-revi-yar-phreng-brag），同时法身要义六字真言自然显现。其胸部之光射向雅嫩哲堆园（yar-snron-sbra-stod-tshal），在强巴敏久林王宫（pho-brang-byams-pa-mi-vgyur-gling）之内，囊日松赞（gnam-ri-srong-btsan）及其眷属臣工等，被光普照，而光复又收拢，随即投胎于赤萨推嘎王妃（btsun-mo-vbri-bzav-thod-dkar）[1]，王妃周身感到前所未有之安乐与舒适，其时，到处均充满吉祥象征。胎儿在其生命成熟时便降生。阴火牛年（me-mo-glang，丁丑）二十八星宿中的鬼宿之日[2]，化身法王、泥婆罗墀尊公主及文成公主三人，在彼等之各自宫中同时诞生。

尤其是有一位称为帕巴寨达美巴（vphags-ba-vgran-zla-med-ba，意为“殊胜无敌”）之王子，金黄色的头发闪闪发光，手足呈现圆满功德之

相，头顶示现阿弥陀佛之像，犹如太阳穿出云雾，众佛加持之。众菩萨诵读赞词，众神忙于供奉，神物花儿空降，弥漫整个天空。此种景象有三种不同之说法：众佛看到观世音菩萨在藏地奉行十二功德；众菩萨看到观世音菩萨化身为赞普，超度雪域众生；众藏人见一无敌神人诞生。父王为掩其头顶之阿弥陀佛，用红巾把头缠住。其尽除内外之恶障者，看到头饰五冠，显十一尊容。噶尔和吞米两小孩作为臣子向其敬拜时，看到阿弥陀佛后，并告知他人，从此即流传赞普松赞干布有两个脑袋之说法。

此后，举行了时间甚长的极为隆重的欢庆宴会等，并启请命名为墀松赞（khri-srong-btsan）[3]。因此王子具有一切功德，且胸怀深不可测，故又称其名松赞干布（srong-btsan-sgam-po）。泥婆罗和汉地皇宫，亦各自诞生了绝世公主。泥婆罗公主系虚幻的颦蹙度母（khro-gnyer-can），有着洁白、红润之脸庞，身上飘着旃檀之气味，她精通经论，故称其名为墀尊公主（lha-gcig-khri-btsun）。度母化身（sgrol-mavi-sprul-pa）的唐皇公主（rgya-rjevi-sras-mo），有着青红相间之脸庞，身上飘着莲花香气，精通诸明（rig-pavi-gnas-mkhas），卓绝超人，其名曰文成公主（vun-shing-kong-jo），藏语称作“海莲花”（mtsho-yi-pad-ma）。天神之子（lha-sras）松赞干布年至十三岁时，父王将王权献给了松赞干布。虽然也有的说，松赞干布年满十三岁时，父王死去，松赞干布遂被立为王。[4]然而《遗训》（zhal-gdams-kyi-bskor）则说“由父王囊日松赞（gnam-ri-srong-btsan）提出，乃献出王权”等语。故可论定，即囊日松赞在世之时就献出了王权。

（赞普松赞干布）端坐于宝座时，天降诸神，为消除业障即头戴佛冠，用普贤宝瓶水灌顶，用无量光佛摸顶，众神云集供奉之。此时从赞普身上发出光芒，射向十方，每道光上有一报身刹土，刹土中的大日如来前有一位赞普，众大日如来为赞普摸顶时，每位赞普身上射出光芒，

光芒上显示一骑马的赞普，其身上又射出无数光芒，每道光上有化身之刹土，每个刹土上有一佛祖释迦牟尼。每尊佛祖前出现一松赞干布，佛祖用手触及座前的赞普时，赞普身上光芒万丈，每道光芒射向天空，普照天际。每道光上有千手千眼观世音菩萨，每位菩萨普度着无数众生。

据谓，关于诸慈悲佛为松赞干布灌顶之情况，在昌珠王寺(khra-vbrug-gi-rgyal-povi-lha-khang）内有以金汁写者（或译作画—泽者注）[5]。如是，在松赞干布受权为法王（chos-kyi-rgyal-po）之后，随即统治吐蕃全体属民人等[6]。再者，松赞干布想到先祖托托日年赞（tho-tho-gnyan-btan，即前述tho-tho-ri-gnyan-btsan——译者注）曾谓：“伍如雪钦（dbu-ru-shod-chen）逻娑红山（lha-sa-dmar-po-ri）彼处我往之。”想罢说道：“我自王宫（pho-brang）迁往（此处）。”[7](地在红山山崖上。)

有位尚论可幻化多种功德，其见水中具有多彩之光，便惊奇地问(赞普）何为？赞普曰：“大尚论你听着，在边地雪域，为使超度众生，众佛的思想集为一体，所有功德利乐之源，超度边地众生之捷径，雪域藏地的法场，众佛的要义至密六字真言，在石崖上自然形成，并将利益众生。”供奉后崖上闪耀着光芒，射向对面之石崖上，形成一道美丽的彩虹，故将此地称为“江当”（彩虹之色)，观世音和度母、马头明王自然显现。泥婆罗工匠，仿照囊巴塞东寺（rnam-pa-gsal-gtong-lha-khang）形状，建造了观世音菩萨、观世音昆空奴（khar-pva-na)、佛母、度母、大吉祥马项等诸天然所成神像。此后，又于红山之上建造了宫室，法王为了众生而专居于此。《柱间史》记载，依止佛法，迎请诸大德，故出现像红山水滴一般之情景。

第二节 执政初期与造字过程

其时，天竺、汉地、仲格萨尔[8](khrom-ge-sar) 以及大食等边地诸王，闻听化身王松赞干布，年少即能依教法治理政事之神奇事迹之后，他们便从各自地方献来赋税、礼品以及岁贡，又献很多宝画书信。《遗训》载：边地之王听说，有一年方四岁之王竟能依教法治理政务，于是献来了税、礼物以及岁贡，随同侍从人员还相继献来这个或那个书函，等等。但是，吐蕃在回赠礼物时，只能带口信，而不认识文字。《遗训》一书直截了当地指出：大约（松赞干布）之父囊日松赞又度过了四年随即去世，（松赞干布）继之掌握国政。松赞干布想到，对西藏而言，不能依靠其他地区文字，而需有自己之文字。于是，即派遣众多聪慧大臣前往天竺，但学习文字一事未能如愿以偿。此后，松赞干布复遣十六名聪慧大臣，给以黄金，命彼等赴天竺学习文字。然而，他们当中的某些人被三处魔鬼所阻，不能前进；其中某些人又因酷热而亡；据说，某些人因不晓天竺语言复折返吐蕃。后，大臣吞米阿奴（thon-mi-a-nu）之子吞米桑布扎（thon-mi-sambho-dra），为人精明、心地纯正、思维机敏，是一位具有多种品德之人。松赞干布降旨，授予吞米桑布扎黄金、财物等，遣其前往天竺。《吞吉露日卡》一书（thon-gyi-lug-ra-kha，似一书名——译者注）载：吞米阿奴热嘎扎（tho-mi-a-nu-ra-ka-ta）之子吞米桑布扎（thon-mi-sambho-dra），他是一聪慧少年，松赞干布授以满斗金粉，遣往（天竺）[9]云云。吞米遍及天竺，抵达南方。闻悉精通声明文字者即大婆罗门李瑾（bram-ze-chen-po-li-byin），于是，吞米前往参拜，并献以黄金。吞米说道：“我乃荒凉藏地之臣，我王大慈大悲，以佛法慰抚臣民，想实行十善王法，然我地尚无文字习俗，遂来天竺学习文字，故请授以文字、声明。”贤者李瑾欣喜答道：“二谛了义的智慧臣子，你

学习诗词、文字、音韵以及各种奇妙的学问吧!”随后即将各种文字清楚地教给他。吞米开启知识的本领，擎起智慧的明灯，遂遍晓各种文字。继之，吞米复依拉日僧格（lha-rig-seng-ge）等众班智达学习声明，学习并领悟了诸种学科，学就了各类大乘经典（theg-pa-chen-povi-gsung-rab）。当他返回吐蕃时，李瑾对他进行了教导。

吞米学识渊博，正在为赞普松赞干布衷心效力，使藏地众生皆能满足于学习声明、因明、密诀等。吞米献上供物并吟诵赞词：“敬请佛子关照我等，感谢你啊！多么惊奇。慈悲之主请给予加持。在无垢智慧的天空中，升起智慧和方便之星，诚心祈愿引导，升起声明学和因明学之日月，冲破众生无明之黑暗。安定明亮之心海，智慧小溪环绕于此。诚心祈愿的火鸟飞舞，声明和因明的字常存，消除众生所有之贫苦。在无垢幻化之树上，长着智慧和方便之枝叶，开着智慧之花朵，结着声明、因明之果实。我藏地大臣吞米，心记赞普之教诲，来到圣地天竺，拜于大成就者你。智慧的基础是文字，已融会贯通。返回藏地都城，赞普定会盛宴款待（我等），尊佛法执政，赞普会带头学习声明学和因明学，众臣亦会勤奋学习，并弘扬光大，请佛主予以加持吧!”随即膜拜佛主之足莲。

此后，吞米携大乘佛典等等返回吐蕃。吞米模仿纳卡热（na-ga-ra）及喀什弥罗（kha-che，即今克什米尔——译者注）等文字，在玛荣宫（sku-mkhar-ma-rung）内创制字形，仿照神字连察体（lha-yig-lanytsha）做楷体字，以瓦都龙字（klu-yig-wa-rtu）做草书[10]。天竺文字有50个辅音字母，16个元音，元音被称为i、u、e、o四个，删掉反部和叠部，加上在天竺字母中没有的ca、cha、ja、zha、za、va六个字母，同为元音和辅音字母的“A”，确定了30个辅音字母，主要有二十个基字，十个后加字，不能缺少的五个前加字，没有也可以存在的字母wa、ra、la、sa为下加字，元音o、e、i在字母上犹如戴在头上的帽子，元音u犹如座下坐垫之美丽，

并分为强音、中音、弱音，七个判断词和合集音，并制定了连词、分词、增词、否定词等。

吞米又著有《声明学》（mdo–rdzivi–sgra–mdo）、《藏文三十颂论及相转论》（sum–rtags）,这些谓之《声明论八部》（brda–sprod–kyi–bstan–bcos–brgyad）。梵文的字缘和判位词，一种词（名词）应用多种方法组合，难以理解，而且繁多。对藏语的词汇，不需要看其他名词的字体，直接翻译即可，容易理解且能贯通，此种情形连天竺的大学者都惊奇万分，赞叹不已，并赞扬(吞米）乃是文殊菩萨真正之化身。

《时轮大释》（dus–kyi–vkhor–lovi–vgrel–chen）载：诸搜集佛经者，于吐蕃将三乘用吐蕃语 (bod–kyi–skad) 书写之，而各地方又用方言书写之。又，所明示之吐蕃（佛经及文字）搜集者，在吐蕃七位聪慧少年之中，吞米虽名列第四，但众人对（吞米）却不可比拟，作为吐蕃堪布译师(mkhan–po–lo–tsva）之首的吞米[11]，其恩德就是吐蕃又如何能承担？（意为吞米恩德无量)。再者，松赞干布亲临欢庆宴会，吞米将元音配上艰难之音的字形献给松赞王，王之面容（露出）欣喜神彩。传承至密口诀不可中断，彻底消除邪恶业障，殊胜智慧、善逝真智、持定明见之圣贤唯此一人。消除烦恼之怙主，彻底消灭三世之魔鬼，观世音菩萨的传承人即被称为松赞干布，向法王（松赞干布）您顶礼膜拜。

据谓，吞米所献之文字，刻于甫东坚果囊多寺（vbur–stong–jin–khog–snang–rdovi–lha–khang）的山崖之上。（松赞王）高兴地赐予礼品以资奖励。为了吐蕃属民能掌握声明学与文字等诸学科，据谓松赞干布勤勉学习长达四年之久，可是，广大臣民学习写读文字亦风行一时。

智慧莲花全部盛开，此时赞普松赞干布尤为尊敬贤臣吞米，竟招致其他大臣之嫉妒。赞普松赞干布对臣民说："不要这样（嫉妒)。"随后吞米自豪地唱到："我大臣吞米（有功于藏地），历经千难万险抵达天竺，酷热难熬，苦难重重，我曾拜师于婆罗门李瑾大师，侍从其左右，

献上宝物，解惑授业，学通了词和元音，将五十个梵文字母制定为三十个藏文字母，终于学成，掌握了所有知识，我现在高兴，未来幸福。在边地藏域，出现的贤者我乃为第一人。我是消除黑暗之明灯，与赞普一起日月同辉，在众大臣中唯我独尊。雪域藏地民众啊！我吞米难道没有功劳吗？”

第三节　迎请四邻贤者及吞米译经

吐蕃臣民极为敬重吞米桑布扎。继而迎请天竺、泥婆罗诸贤者，广译佛经。天竺的阿阇黎古萨热（ku-sa-ra）、婆罗门香嘎（shang-kar）、迦什弥罗之达努（ta-nu）、泥婆罗之尸罗曼殊（shvia-la-manydsu）、汉地和尚玛哈德瓦茨（ma-hva-de-wa-tshe，即旧译大寿天和尚——译者注）等等，均来至吐蕃。[12]译师吞米桑布扎及其子朗达玛郭霞（dha-ma-ko-sha）以及拉垅多吉贝（lha-lung-rdo-rje-dpal）翻译了《集宝顶经陀罗尼》（vdus-pa-rin-po-che-tog-gi-gzungs）、《月灯经》（zla-ba-sgron-ma）、《宝云经》（dkon-mchog-sprin）等。据谓，还译有《十万颂般若经》（shes-phyin-stong-phrag-brgya-ba）。主要之（经）尚译有《观音经续二十一种》（thugs-rje-chen-pon-mdo-rgyud-nyi-shu-rtsa-gcig）。再者，《遗教广史》（bkav-chems-kyi-lo-rgyus-chen-mo）载：其时之佛经有：1.《佛说大乘庄严宝王经》（za-ma-tog-bkod-pa），2.《千手千眼观世音陀罗尼》（phyag-stong-spyan-stong-gi-gzungs），3.《莲华藏》（padma-snying-povi-mdo），4.《十一面观音经》（zhal-bcu-gcig-pavi-mdo），5.《十一面观音陀罗尼》（bcu-gcig-zhal-gyi-gzungs），6.《不空绢索经》（don-

yod-zhags-pa），7.《后不空绢索经》（don-zhags-phyi-ma），8.《殊胜莲华经》（padma-mchog），9.《自在轮经》（dbang-bskyur-vkhor-lo），10.《仪轨咒续》（chog-sngags-kyi-rgyud），11.《如意宝珠陀罗尼》（yid-bzhin-nor-buvi-gzungs），12.《无大悲心经》（snying-rje-chen-po-mi-bshol-pa），13.《光明部庄严经》（vod-zer-rnam-bkod），14.《莲花顶髻续》（padma-cod-pan-gyi-rgyud），15.《观音六字明经》（yi-gi-drug-pavi-mdo），16.《妙法白莲华经》（dam-chos-pad-dkar），17.《白莲华续》（punda-rikavi-mdo），18.《诸种河流经》（chu-klung-sna-tsogs-pavi-mdo），19.《光显经》（snang-ba-rol-bavi-mdo），20.《百八名经》（mtshan-brgya-rtsa-brgyad-pa），21.《遍示佛相经》（mtshan-rab-yongs-su-bstan-pavi-mdo）。此二十一部佛经虽如是所述，但在《遗教广史》一书中亦有之。上述经中之《光明部庄严经》《诸种河流经》《光显经》以及《遍示佛相经》等经籍，乃是今之《甘珠尔经》（bkav-vgyur）中所未载者。此外，《不空绢索经》一书，其详细（名称），即所谓之《仪轨咒续》。除此特殊者外，今存之《观音经续二十一种》（mdo-rgyud-nyer-gcig-po），此即《观世音功德说法经》（spyan-ras-gzigs-kyi-yon-tan-brjod-pavi-chos）之异名。又，松赞干布对吞米说道：凡所修持“年波桑哇”（gnyan-po-gsang-ba）中之所有（经书）均当加以诵读。因此乃产生《诸佛菩萨名称经》（pang-kong-phyag-rgyag，即《百拜忏悔经》）、《佛说大乘庄严宝王经》（mdo-sde-za-ma-tog，即《玉箧经》）等（经名）。又有谓者，言诸如《如意宝珠陀罗尼》（tsandha-ma-nivi-gzungs）、《佛说大乘庄严宝王经》及《诸佛菩萨名称经》，乃系自经藏（mdo-sde）中所分出之四种佛经[13]，如是，化身法王松赞干布将全部学识之根本均予攻读，消除了吐蕃之愚迷黑暗，以政教造益于吐蕃。

第四节 学邻族建政经验、设官及民政

其时，大臣（bkav-yi-blon-po-chen-po）凡三百人，其间主要之化身大臣（vphru-blon）凡十六人，彼等执行王命，捍卫王国安宁。又，《大伏藏》（thang-yig-chen-mo）载：朱吉纳钦日桑（vphrul-gyi-gnav-lcon-rigs-bzang）、相布杰吉陈桑（zhang-po-rgyal-gyi-khrim-bzang）、久若日贝贡桑（cog-ro-rig-pavi-kong-bzang）、拉塞肖巴甸桑（lha-gzigs-shog-pa-bstan-bzang）、嘎依尼雅敦培桑（ka-yi-snyag-ston-vphel-bzang）、贝江白吉来桑（sbas-cang-dpal-gyi-legs-bzang）等，此即所谓内相六贤臣（nang-blon-bzang-po-rnam-drug），此种大臣凡一百人，他们是王之御前侍从（sku-yi-zhabs-tog），执掌全部内务。强格琼波本松赞（byang-gi-khyung-po-pun-zung-btsan）、朗墀代拉墀赞（lam-khri-bde-blag-khri-btsan）、木墀多吉囊赞（mu-khri-rdo-rje-rnams-btsan）、亭格强秋巧赞（thing-gi-byang-chub-mchog-btsan）、塔巴路益贝赞（thar-pa-klu-yi-dpal-btsan）、绒布楚吉代赞（rong-po-vphrul-gyi-lde-btsan）等，此即所谓外相六猛臣（phyi-blon-btsan-po-rnam-drug）。这类大臣凡一百人，他们掌握全部外务。[14]

再者，是时自东方汉地（rgya）及木雅（mi-nyag）获得工艺与历算之书。自南方天竺（dkar-povi-rgya-gar）翻译了诸种佛经。自西方之胡部（sog-po）[15] 泥婆罗，打开了享用食物财宝的库藏。自北方霍尔（hor）[16]、回纥（yu-gur）[17]取得了法律（khrims）及事业之楷模。如是，松赞干布遂统治四方，边地之全部受用财富悉聚于（松赞干布）权势之下。于是，松赞干布遂成了半个世间的统治者。

贤者吞米桑布扎[18]、噶尔·东赞域松（mgar-gyi-stong-btsan-yul-bzung）[19]、支·塞汝贡敦（vbri-yi-si-ru-gung-ston）、娘·墀桑扬敦（nyang-gi-khri-

bzang-yang-ston）等，他们是不可缺少之四大臣(med-thabs-med-pavi-blon-po)，此种大臣凡一百名。彼等保持（社会）中间之均衡，维护政教两法。因吞米首创藏文，遂称其为吐蕃七聪慧少年(bod-phrug-mdsangs-mi-bdun）中之第四者。又，墀桑扬敦(khri-bzang-yang-ston）系尼雅(snyags）之子（此句因断句不同，又可译作“墀桑扬敦尼雅之子”)，其聪睿之业绩是：他将山上居民（ri-khyim）迁往河谷，于高山顶处兴建堡寨，以此改造城镇，而往昔之吐蕃家舍均在山上。因此，墀桑扬敦成为吐蕃第五位聪慧者。此后，松赞干布召集全体属民，宣布当制定政教两法这一重大法典。松赞干布闭关四年学习文字等知识（rig-gnas，即旧译之明处)。

赞普松赞干布（闭关学习）四年不出宫，安抚藏地的诸位大臣将赞普视为一位学痴。（赞普松赞干布）闻此传言后想到：将我视为一位学痴，就不能折服民众。遂将百姓会聚于一处后即曰：“我没有随处搬迁，居一方宫殿，百姓方能安逸。说赞普是呆子，造福国家，诸大臣的这种说法是错误的，但大臣全都是由我任命的。”

第五节　建行政区划、定法律、委任官吏

（松赞干布说）现在我要制定王朝大法（rgyal-khrims-chen-po)。往昔，因无法律以致众小邦（rgyal-phran）离散。况且，若无法律则犯罪猖獗，我之众属民亦将沦于苦难之中，故此，应当制定法律[20]。（松赞干布）讲后，据说遂即制定法律。所定法律为《六类大法典》（bkav-yi-khrims-yig-chen-po-rnam-drug)。

首先，将吐蕃划作五大如（ru–chen–lnga）[21]，划定十八个地区势力范围（yul–gyi–dbang–ris–rnam–pa–bco–brgyad），划分六十一个“桂东岱”（rgod–kyi–stong–sde–drug–bcu–rtsa–gcig）[22]，将“雍之人部”（gyung–gi–mi–sde）[23] 划分为“更”（kheng）及“扬更”（yang–kheng）[24]，由三尚一论（zhang–gsum–blon–bcas）[25]掌管中央集会会址（dbus–kyi–vdun–sa），三勇部（dpav–sde–gsum）卫戍边地哨卡（mthav–yi–so–kha），上述即所谓“六奎”（khos–drug）[26]。

再者，《六种大法》（khrims–yig–drug）之内容是：1.《以万当十万之法》（khri–rtse–vbum–bzher–gyi–khrims）；2.《十万金顶具鹿之法》（vbum–gser–tog–sha–ba–can–gyi–khrims）；3.《王朝准则之法》（rgyal–khams–dper–blangs–kyi–khrims）；4.《扼要决断之法》（mdo–lon–zhu–bcad–kyi–khrims）；5.《权威判决之总法》（dbang–chen–bcad–kyi–spyi–khrims）；6.《内府内法》（khb–so–nang–pavi–khrims）。上述即所谓六法[27]。

第三，《六种大法》之第一种《以万当十万之法》，因该法指出了从政措施和“奎”（khos）。据此，松赞干布对众臣诸一颁布委任，任命：吐蕃之奎本(bod–kyi–khos–dpon）为噶尔·东赞域松、香雄之奎本（zhang–zhung–gi–khos–dpon）为琼波苯松孜（khyung–po–pun–zung–tse）、苏毗之奎本（sum–pavi–khos–dpon）为霍尔恰秀仁波（hor–bya–zhu–ring–po）、齐布之奎本（chibs–kyi–khod–dpon）[28]为韦赞桑贝来（dbas–btsan–bzang–dpal–legs)、同乔[29]之奎本为久若结岑扬恭(cog–ro–rgyal–mtshan–gyang–gong）等。据说，其时建造了吉雪雄热（skyi–shod–shom–ra）、琼垄堆卡（khyung–lung–rdul–mkhar）、囊热霞屯、昌巴园（namr–zha–don–gram–pa–tshal）以及红岩山（ri–bo–gyav–dmar）等。

第六节　吐蕃五如的划分

据说，噶尔（mgar，即噶尔·东赞域松——译者注）与达杰（dar-rgyal，即dar-rgyal-mang-po-rje——译者注）设置了“奎”（khod）。首先，划分如仓（ru-mtshams，意为“如界”——译者注）：东至约卡之秀巴本顿（vol-khavi-shug-pa-dpun-bdun），南至玛拉拉举（rma-la-la-rgyud，意为玛拉山脉），西至秀尼莫（gzhu-snye-mo），北至扎之朗玛古普（prags-kyi-glang-ma-gur-phub），以逻娑小昭寺（lha-sa-ra-mo-che）为中心，以上为伍如（dbu-ru）[30]。

东至工域芝纳（kung-yul-bres-sna），南至夏武达果（sha-vug-stag-sgo），西至卡热康孜（kha-rag-gangs-rtse），北至玛拉拉举（rma-la-la-brgyud），以雅隆昌珠（yar-lungs-khra-vbrug）为中心，以上为约如(gyo-ru)[31]。

东至扎之朗玛古普（prags-kyi-glang-ma-gur-phub），南至尼亚纳木雅波纳（gnyav-nam-gyag-povi-sna），西至切玛拉古（bye-ma-la-dgu），北至弥地曲纳（smri-ti-chu-nag），以香之雄巴园（shangs-kyi-zhong-pa-tshal）为中心，以上为叶如（gyas-ru）[32]。

东至强木尼扎（vjam-ne-bkra），南至泥婆罗之朗纳(bal-po-glang-sna)，西至拉金雅弥（la-kem-gyag-mig），北至切玛拉温（bye-ma-la-sngon），以柴之土巴纳（brad-kyi-dur-pa-sna）为中心，以上为如拉（ru-lag）[33]。

东至聂域朋纳（gnye-yul-bum-nag），南至弥地曲纳（smri-ti-chu-nag），西至叶晓丁波切（yel-zhabs-sdings-po-che），北至纳雪斯柴（nags-shod-bzi-vphrd），以仓甲雪达巴园（tshang-rgya-shod-stag-btshal）为中心，以上为苏毗如（sum-bavi-ru，或译作孙波如）[34]。

上述即所划分之藏地叶如、如拉（gtsang-la-gyas-ru-dang-ru-lag）、卫地伍如、约如（dbus-la-dbu-ru-dang-gyo-ru）及附属苏毗如（yan-lag-gsum-pavi-ru。此中之“gsum-pa”当是“sum-pa”之误——译者注）等五如。

第七节　五如之势力范围

上述诸地之势力范围（dbang-ris）是：伍如雪钦（dbu-ru-shod-chen）为赞普君王区（btsan-po-mngav-bdag-yul）；波昌乃切（pho-brang-sne-che或译乃切宫）为赞普王民区（btsan-po-rgyal-vbangs-yul）；雅隆素卡（yar-lungs-sogs-kha）为沽氏（khu）、尼雅氏（gnyags）之地；羊卓（ya-vbrag）为康钦古仁五部之地（gangs-khyim-ku-rings-sde-lnga-vo-yul）；青昂青域（vching-nga-vching-yul）为桂氏（mgos）、努氏（snubs）之地；恰吾（bya-vug）地段为五昌父王（drang-rje-pha-lnga）之地；柴及雄巴（brad-dang-zhong-pa）定为那囊氏（sna-nam）之地；上下查荣(brag-rum-stod-smad）作为蔡邦氏（tshe-spong）之地；上藏下藏（gtsang-stod-gtsang-smad）为没庐氏（vbro）、琼波氏（khyung-po）之地；隆雪囊波（klungs-shod-nam-po）为竹氏（vdru）及牧区(phyugs-mt-shams)[35]之地；彭域东岱（vphan-yul-sdong-sde）为卓氏（sgro）、玛氏（rma）之地；娘若仲巴（nyang-ro-grom-pa）为芝氏(vbre)、杰氏（lce）之地；香与来(shangs-dang-gle）为齐日氏（phyi-ri）与来氏（gle）之地；大小雍瓦（yung-ba-che-chung）为阐卡氏（bran-ka）之地；夏康三部（zha-gang-sde-gsum）为大臣贝氏（blon-po-sbas）之地；囊日恰贡

(nam-ra-chag-gong) 为珍氏 (vbring)、恰氏 (chag) 之地；当雪嘎莫 (vdam-shod-dkar-mo)[36]为恰氏 (phya) 与热氏 (rwa) 之地；多康 (mdo-khms)、多钦 (mdo-chen) 为“八桂东岱” (rgod-stong-sde-brgyad) 之地。上述共分十八区。

第八节　六十一“桂东岱”

所谓“桂东岱” (rgod-kyi-stong-sde)，每如有八个东岱 (stong-sde-brgyad)、一个小东岱 (stong-bu-chung) 及一个近卫东岱(sku-srung-gi-stong-sde)，总分为十个东岱。托岱 (dor-sde) 与岱仓(sde-mt-shams) 两部、秋仓 (phyags-mtshams) 与昌仓 (vbrang-mtshams) 两部、迥巴 (com-pa) 与支仓 (vbri-mtshams) 两部、吉堆 (skyid-stod) 与吉麦 (skyid-smad) 两部、叶热小东岱 (yel-rab-stong-bu-chung) 及东部近卫 (sku-srung-shar-phyogs-pa) (各一部)，共为十部。此即伍如十东岱 (dbu-ruvi-stong-sde-bcu)[37]。

雅隆 (yar-lung)、青隆 (vphying-lung) 两部，雅仓 (yar-mtshams)、玉邦(gyu-vbangs) 两部，塔布 (dags-po) 与尼雅尼 (nyg-nyi) 两部，聂 (dmyal) 及洛扎 (lho-brag) 两部，洛若小东岱 (lo-ro-stong-bu-chung) 及北部近卫 (sku-srung-bya-phyogs-pa) (各一部)。此即约如十东岱 (gyo-rivi-stong-sde-bcu)。

东钦 (stong-chen)、香钦 (shangs-chen) 两部，朗弥 (lang-mi)、泊嘎(phod-dkar) 两部，年嘎 (nyen-kar) 及帐幕区 (vbrang-mtshams) 两部，波热(spo-rab)、松岱 (gzong-sde) 两部，香小东岱 (shangs-stong-

bu-rgyung）及西部近卫（sku-srung-nub-phyogs-pa）（各一部）。此即叶如（十）东岱（gyas-rivi-stong-sde）。

芒嘎（mang-kar）、墀松（khrim-som）两部，仲巴（brom-pa）、拉孜（lha-rtse）两部，娘若（myang-ro）、墀塘（khri-vthang）两部，康萨（khang-sar）、开扎木（gad-pram）两部，措俄小东岱（mtsho-ngos-stong-sde-bu-chung）及南部近卫（sku-srung-lho-phyogs-pa）（各一部）。此即如拉十东岱（ru-lag-gi-stong-sde-bcu）。

吐蕃与突厥（dru-gu）之边界处有：俄久（vo-co）、芒玛（mang-ma）两部，聂玛（gnye-ma）、咱莫（tsa-mo）两部，帕嘎小东岱（ba-ga-stong-bu-hung）（一部）。此为上香雄五东岱（zhang-zhung-stod-kyi-stong-sde-lnga）。

吐蕃与苏毗（sum-pa）之边界处有：古格（gug-ge）、久拉（cog-la）两部，吉藏（spyi-gtsang）、雅藏（yar-gtsang）两部，机堤小东岱(ci-di-stong-bu-chung)（一部）。此为下香雄五东岱（zhang-zhung-smad-kyi-stong-sde-lnga）。以上总为香雄十东岱。

孜屯（rtse-mthon）、勃屯（po-mthon）两部，上、下桂仓（rgod-tshang-stod-smad）两部，上炯（vjong-stod）、下炯（vjong-smad）两部，上支、下支（dre-stod-dre-smad）两部，卡若(kha-ro)、卡桑（kha-zangs）两部，纳雪小东岱（nags-shod-stong-bu-chung）（一部），此为苏毗如包括同乔汉户十一东岱（sum-pavi-ri-stong-khyab-rgya-ldan-gyi-stong-sde-bcu-gcig）。这些即所谓六十一桂东岱（rgod-kyi-stong-sde-drug-bcu-rtsa-gcig）。

第九节 阶级划分、官制与军事组织

所谓“桂”（rgod）者，即高等属民（vbangs-rab-tshan）从事军务者之名称（dmag-gi-las-byed-pavi-ming）。此等桂，据谓有六十一个东本（stong-dpon-yang-drug-bcu-rtsa-gcig）。

上下伍如（dbu-ru-stod-smad）之军事长官（dmag-dpon）是那囊杰干（sna-nam-rgyal-rgan）及贝·杰桑达纳（sbas-skyes-bzang-stag-sna）。其副将(dpav-zla）为嫩番松（gnon-vphan-gsum）及薛普奎赞（shod-bu-khod-btsan）。其如马（ru-rta）为白鬃灰白马及赤色豹纹马。如旗（ru-dar）为花边红旗及红色吉祥旗。其军队（遍布皆是），据谓宛如雪落湖中一样。

上、下约如（gyo-ru-stod-smad）之如本（ru-dpon），为娘·达斯尤赞（myang-stag-gzigs-gyu-btsan）及綝·杰斯许仁（mchims-rgyal-gzigs-shud-ring）。其副将为叶芒热（gyas-mang-bzher）及索凯年热（so-gad-gnyan-bzhed）。如马为棕黄花斑马及白蹄赤色马。如旗是红色狮子旗及白色黑心旗。（其万马奔腾的蹄声）犹如雨落湖中一般。

上、下如拉（ru-lag-stod-smad）之如本，是没庐氏杰岑桑格(vbro-rgyal-mtshan-seng-ge）及琼波玉素普（khyung-po-gyuvi-zur-phud）。其副将为囊岱古策（gnam-sde-gur-tshab）及綝·赞热拉塞(mchems-tsan-zher-lha-gzigs）。如旗为白狮悬天旗及黑色吉祥旗。如马为鹅黄红鬃马及棕色黑鬃马。（其骑兵战马之多）据谓如同冰雹入雪一样，（蹄印遍布）。

上、下叶如（gyas-ru-sted-smad）之如本，是琼波达桑东（khyung-po-ltag-bzang-stong）及桂墀年扬却（mgos-khri-gnyen-gyang-vphyos）。其副将为措热再隆（mtsho-zher-tsad-long）及朗巴衮乃（lang-pa-mgon-ne）。如马为赤色火花马及青鬃马。如旗为黑旗白心，上画鹏鸟之旗及淡

黄花斑旗。（其骑兵快速凶猛）如若烈火燎原[38]。

再者，所划分的“雍之人部”（gyu-gi-mi-sde），此即称之为“雍”或者“更”（gyung-ngam-kheng），这些是做属民事的人员名称。此亦即所谓“扬更”（yang-kheng）、“扬阐”（yang-bran）及“宁悠”（nying-gyog）之名称是也。

又，努王斯巴（snubs-rje-sris-pa）等等是为“九王”（rje-dgu），洛昂牧马(lo-ngam-rta-rdshi）等等是为“七牧者”（rdshi-bdun）,卡容马鞍匠（ga-rong-sga-mkhan）等等是为“六匠人”（mkhan-drug），经营汉地之茶的茶商（rgya-ja-tshong-pa）等等是为“五商贾”（tshong-pa-lnga），达氏执掌立帐篷（gdags-sbra-vdsin）等等，是为“三执”（vdsin-gsum）。对于上述这些人划分为“更”（kheng）、“扬更”（yang-kheng）及“宁更”（nying-kheng）[39]。因此，凡一切所需均已完成。囊巴财库王（nam-pa-lde-rgyal）[40]、泥婆罗铜王(bal-po-li-rgyal)、苏毗铁王(sum-pa-lcags-rgyal）及门地娱乐王（mon-rtse-rgyal）[41]，这些即所谓四方面王（phyogs-kyi-rgyal-po-bzhi），他们收集赋税上献，因此，他们亦隶属于属民之中。

上部之没庐氏（vbro）、下部之綝氏（mchims）、中部之那囊氏（sna-nam）及大臣贝（blon-po-sbas），此即所谓“三尚四论”（zhang-gsum-blon-dang-bzhi），彼等行使尚论（sku-zhung）及大臣（blon-chen）职责。

所谓“上勇部”（dpav-bavi-sde-gsum），是在昌达巴山(ri-brang-stag-pa）以上、门地四柴卡（mon-dbral-kha-bzhi）以下，由没庐氏(vbro)、琼氏（khying）、噶尔氏（mgar）、努氏（snubs）及年氏（gnyan）等所谓之“古、久等五部”（gug-cog-sde-lnga）在此为官（dpon-byas）。突厥金眼王之小妃霍摩庞东坚（hor-mo-bang-mdung-can）之右乳被火烧后，射箭者射出三块像小狗头大小的石块，并在射出之方位——巴蔡处（dpav-mtshan）建达吉机波(stag-gi-spyil-po）庙。在战场上把马

杀死，将马血涂在面部，以视决不退却、继续反攻，故征服了突厥。

所谓“中勇部”（bar-gyi-dpav-sde）是在贝囊隆山（ri-pe-nam-lung）以上、恰贡（cha-skong）及佩（bas）以下，由“十二贝佳部”（sbas-rgya-sde-bcu-gnyis）[42]居此，并任纳雪（nags-shod）之官（此部攻取南诏，即“ljang”——译者注）。南诏（ljang）女手拿镖枪之尖前往军中。进攻时，于巴蔡（dpav-mtshan）处剑上画有图案，带上饥饱之干粮，反穿破烂的衣服，进攻而将南诏征服。

所谓“下勇部”（smad-kyi-dpavi-sde）在玛朋木热（rma-pom-ra）以下[43]嘎塘陆茨（ka-thang-klu-tshe）以上，由“同乔九政权部”（mthong-khyab-srid-sde-dgu）及吐谷浑六东岱（va-zha-stong-sde-drug）所据（此部攻取汉地，即“rgya”——译者注）。汉地哨所城墙上排列有九匹战马，其中矮个子战将手拿一肘多长的战斧。反攻时，以顿顿吉普秋察（ltong-ltong-gi-bu-phyugs-mtshams）为官。于巴蔡（dpav-mtshan）处箭鞘破裂，露出遗嘱，遂将其置于女人附近。准备反攻时，汉军投降，故称其为“下勇部”（smad-kyi-dpavi-sde）。

第十节　七官、六决议大法及六告身

七官（dpon-bdun）是：域本（yul-dpon，意为“地方官”——译者注）之职责是依法治理小地区（yul-chung）；玛本（dmag-dpon，意为“军事长官”——译者注）之职责是克敌制胜；戚本（chibs-dpon，意为“司马官”——译者注）[44]之职责是（为王）引路；安本（rngan-dpon，意为“度支官”——译者注）[45]之职责对管理粮食及金银者斥其罪责，遂交

由安本掌管；楚本（phru-dpon）[46]管理母牦牛、犏牛及安营设帐等事；昌本（drang-dpon）[47]行使审判职责。以上即所谓七官。

此外，尚有“六决议大法”（bkav-gros-chen-po-drug）、“六告身”（yig-tshangs-drug）[48]、“六标志”（bkavi-phyag-rgya-drug）[49]、“六褒贬”（rkyen-drug，原意为“六条件”或“六因”）、“六勇饰”等，（dpav-mtshan-drug）遂总称之为“吐蕃三十六制”（bod-kyi-khos-sum-bcu-rtsa-drug）。

供养王者、献纳赋税、“桂”行使镇压职能，使“扬更”[50]有所依恃，“更”不被派作“桂”（意为“奴隶不被派作武士”——译者注）、女不参政、保卫边境、驰马不得穿越园田、克敌保民、行十善[51]、杜绝十不善[52]等等，以上即所谓“六决议大法”（bkav-gros-chen-po-drug）。

所谓告身（yig-tshangs），最上者为金、玉两种、次为银与颇罗弥（phra-men）[53]，再次为铜与铁文字告身。总为六种。告身各分大小两类。总为十二级。再者，大贡论（dgung-blon-chen-po）赐以大玉文字告身（gyu-yig-chen-po）、次贡论（dgung-blon-vbring）及大内相(nang-blon-chen-po）赐以小玉文字告身（gyu-yig-chung）。又，低级贡论（dgung-blon-tha-chung）、次内相（nang-blon-vbring）、决断大事(bkav-yo-gal-vchos-pa-chen-po）等三者赐以大金文字告身(gser-yig-chen-po)。又，低级内相（nang-blon-tha-chung）及次噶论（bkav-blon-tha-chung）赐以小金文字告身（gser-yig-chung）。又，低级噶论（bkar-blon-tha-chung）赐以颇罗弥告身（phr-men-gyi-yi-ge）。再者，寺院之阿阇黎、持咒者及高低级权臣（stod-smad-kyid-dbang-blon）等，赐以大银文字告身（dngul-gyi-yi-ge-chen-po）。对于保护（王臣）身体的本教徒、侍寝官员、管理坐骑人员(chibs-kha-ba)、羌塘向导（sa-mkhan，或译“堪舆家”）、保卫边境哨卡者以及守卫宫廷之最高处者等等，均授以小银文字告身（dngul-yig-chung-ba）。父民六族（yab-vbangs-rus-drug）等授以青铜告身

(vkhar–bavi–yi–ge)。东本（sdong–dpon）如本（ru–dpon）授以铜文字告身（zangs–yig）。作战勇士赐以铁文字告身（lcags–yig）。灰白色硬木并画以水纹的文字告身（tha–shing–skya–chu–ris–kyi–yi–ge）授予一般属民[54]。

注释：

[1] 此为松赞干布之母的名称。

[2] 《贤者喜宴》（53页下）作者认为，松赞干布生于阴火牛年(617年，丁丑)，死于阳土狗年（sa–pho–khyi，戊戌，698年)，享年八十二岁。《布顿佛教史》（《bde–bar–gshegs–pavi–bstan–pavi–gsal–byed–chos–kyi–vbyang–gnas–gsung–rab–rin–po–chevi–mdshod–ces–bya–ba–bzhugs》）亦载，松赞干布生于阴火牛年(me–mo–glang)，终年八十二岁，见该书木刻版118页下及119页下。《青史》（木刻版24页上）虽亦认为松赞干布享年八十二岁，但生年是阴土牛年（己丑，569年)，死年是阳铁狗年（lcags–pho–khyi，650年)。《松赞干布遗训》（木刻版245页下）则认为，松赞干布享年八十五岁，死于阴木牛年（shing–mo–glang，乙丑)。《白史》（deb–ther–dkar–po）认为，松赞干布生于火牛年，土牛年继位，三十四岁铁狗年（lcags–khyi）死，见该书青海民族学院排印本，87~88页。西北民院王沂暖教授考证认为，“松赞干布生于癸丑年，公元593年，卒于庚戌年，公元650年，享年五十八岁”。见《西北民族学院学报》，1980年第1期《松赞干布的生年卒年与享年》。

综上所述，虽作者看法不一，但目前多数作者认为松赞干布于“永徽年死（650年)”的记载较为可靠（见《新唐书·吐蕃传》)。其原因是：汉文记载与敦煌古藏文文书记载基本一致，据最近法国出版的《敦煌古藏文文书选辑》（*CHOIXDE DOCUMENTS TIBE’ TAINS*，巴黎，1979年，上、下册）看，在这些640页的影印敦煌文书原件中，绝大多数清晰可辨，尤其在纪年部分，关于松赞干布的死年一段记载，由于原文是楷

书，字体甚为工整，所以很易辨认，今据其中579页，伯希和藏文卷子1288号原文，将这段译出："此后三年，于赞普墀松赞（btsan-po-khri-srong-rtsan）时，灭黎纳许（lig-snya-shur），将全部香雄（zhang-zhung）收为属民（vbangs）并予统治。此后六年，赞普墀松赞归天，与赞蒙文成公主（btsan-mo-mun-cang-kong-co）同居三年。""迄狗年（khyivi-lo），厝祖赞普墀松赞（btsan-po-myes-khri-srong-rtsan）之遗体于青瓦（phy-ing-ba），久匿于灵堂……"文中之"三年"或"六年"，据上下文看，是指文成公主抵藏三年或六年，总计为九年，而《新唐书·吐蕃传》载，唐贞观"十五年，妻以宗女文成公主"，时在公元641年，加上上述之九年，正好为公元650年，此与敦煌文书之狗年（650年）基本相合。再者，在这段敦煌纪年的开始部分，原藏文卷子尚有九行残缺较严重的文字，这是巴考在《敦煌吐蕃古藏文文书》中所未收录的，虽很重要，但在涉及松赞干布生卒年方面关系不大，故待后文译述。

关于松赞干布享年，由于《青史》《红史》及《布顿佛教史》等名著，均主张八十二岁一说，虽其中矛盾较多，但在藏史中影响较大。

[3] 墀松赞（khri-srong-btsan）一名，在《敦煌吐蕃古藏文选辑》的568页，伯字1287号中，又称作"btsan-po-srong-btsan-sgam-po"。之所以称为松赞干布，据《敦煌吐蕃古藏文文选》574页中，伯字1287号卷子载，因其在内政外务诸方面"法度贤明、政绩崇伟"，"所有民众对其感恩戴德，遂上尊号为松赞干布。"对此，后世藏籍又谓："王子（指松赞干布）虽尚未成年，但却想做超世间之业绩，因其志向广博，故众大臣说：'我等之王子心胸甚为深邃！'由是乃称其为松赞干布（意为心胸深邃的松赞）。"又说"松赞"一名是"父王命其名为松赞"。上述两则，出处均见《玛尼宝训》(ma-ni-bkav-vbum) 德格木刻版，ka函，162页。看来，《玛尼宝训》与敦煌卷子的说法，两者大体一致，所不同者仅时间前后有别。

汉文史料对松赞干布一名译作弃宗弄赞、弃苏农、弄赞（《新唐书·吐蕃传》）及弃苏农赞（《通典》）等。唐代汉籍对吐蕃及其赞普称号的译文一向严谨。例如：对藏文称呼赞普的“vphrul-gyi-lha-btsan-po”，译作“圣神赞普”（见敦煌汉文卷子《宰相尚腊藏嘘律钵礼佛文》及唐蕃会盟碑汉文部分等）。近阅《敦煌吐蕃古藏文文选》影印原件，其中525页，伯字1263号是一汉藏对照词汇，对“bod”（吐蕃）和“bod-gyi-btsan-po”（吐蕃赞普）的译法与一般所见不同，该卷词汇将译作汉文“特蕃”或“土蕃”（原文将“土”字写作“主”），而将对译汉文为“土蕃天子”。特别是，还有“spu-rgyal-pon-gi-btsan-po”的写法（同书312页，伯字1038号）这几条资料，对进一步研究“bod”字的读音与翻译，及对“btsan-po”一词的含义，无疑是极为珍贵的资料。另参见第一章的有关注释。再者，关于囊日松赞之死，《松赞干布遗训》一书与敦煌文献说法有别，该书载：囊日松赞去猎杀牦牛，“因食牦牛肉，被肉毒致死。”（见该书84页）。

[4] 据藏文《西藏大藏经》中之《丹珠尔·目录》（bstan-vgyur-dkar-chag）载：“人王松赞干布当其十三岁时被授权执政。”（日本影印北京版藏文大藏经，卷151，65页，《丹珠尔》首函目录，11页上）《西藏王臣记》《布顿佛教史》也认为是被授权执政的。但《玛尼宝训》说法特殊，该书说是松赞干布请求授权给他：“此后，十三岁时，化身王子想道：眼下雪域王国，需要以佛法调服，居此之众人均为父猴与母岩魔之子，因将成为畜生，故需严加调服，当以猛烈之法镇压解决，然后调服之。为此，需要一种大权，于是想道：我需要王位和授权。继之，便对其父母说：我以前在无量光佛跟前，曾同意以佛法调伏北方雪域之王。因此我请求授权。为此，其父母极为欢欣，并将全体属民召集至此，请王子坐于宝座之上，将王权交出，由是（松赞干布）即成为雪域王国之君……”（《玛尼宝训》，265页）而《红史》（民族翻译局打印本，45

页）及《新红史》（意大利影印手抄本，18页上）均认为囊日松赞死后，松赞干布才受权。《红史》载："十三岁时，其父被杀而死，为此请求（松赞干布）受权，因此松赞干布掌政六十九年。"《雅隆觉卧佛教史》说法与《贤者喜宴》同，即指出了上述两种情况。

[5] 此寺是松赞干布时所建，内有壁画，文成公主曾居此，今乃东县。详见后译文。

[6] 松赞干布初掌权时，吐蕃政局甚险，据《敦煌吐蕃古藏文文选》568~569页，伯字1287号卷子，松赞干布之父被杀，属部叛乱。"赞普松赞干布时，父之属民逆行，母之属民反叛，亲戚香雄（gnyen-zhang-zhung）、牦牛（部）苏毗（mdso-sum-ba）、尼雅尼达布（nyagnyi-dags-po，此为原文写法）、工布（rkong-po）以及娘布（myang-po）皆叛。父王囊日伦赞被进毒而逝。王子松赞幼年亲政，首先想到的，即斩绝诸进毒者及其世系。此后，彼之所有叛民（myi-log）复收为属民。继之又派芒布支尚囊（mang-po-rje-zhang-snang）将苏毗（sum-pa）户数不失，尽收为真正之属民。"又后，"在此王时，发兵攻香雄王，统其政务，香雄王黎弥夏（lig-myi-rhya）失败，全部香雄收为属。"（同卷号，574页）

这里应提到的是，松赞干布此后向东发展，他"攻党项、白兰羌，破之"，"地乃入吐蕃，其处者皆为吐蕃役属，更号弭药（mi-nyag，当为宋之西夏，今之木雅——译者注）。"见《新唐书》之《吐蕃传》《党项传》。其中最主要的就是攻取吐谷浑，据《敦煌吐蕃古藏文文选》568页，伯字1287号卷子载："其后，赞普亲巡，当未抵北方亦未发兵之时，汉（人）与吐谷浑（va-zha）即已纳献贡赋，从此，吐谷浑首先被收为属民。"对此，这次《敦煌吐蕃古藏文文选》所发表的吐蕃纪年部分，在文成公主进藏前就有如下关于攻吐谷浑的记载；"赞普墀松赞乘隙前往北方，吐谷浑与汉地（下文残缺）……""……和吐谷浑两者交纳贡赋。"由于此句正在有关噶尔·禄东赞迎文成公主至吐蕃的记载之前，所以，此次攻

吐谷浑当在641年之前。这与汉文史料记载相合，《吐蕃传》就记载，在文成公主进藏前，“弄赞怒，率羊同共击吐谷浑……尽取其资畜”。

需补述者，即吐谷浑一名，藏文作“va-zha”，汉文《北史·吐谷浑传》译为“阿柴虏”。唐书称之为吐谷浑、退浑。《敦煌吐蕃古藏文文选》525页，伯字1263号卷子，在这份汉藏对照词汇中，将“va-zha”对译为“退浑”，将“va-zha-rje”对译作“退浑王”。

总之，松赞干布下决心征服属部，巩固政权，上述史料说明了这一点。后世藏籍所说：“将一切边地小邦（mthavi-rgyal-phran）尽行统治。”（《布顿佛教史》，118页下）看来其所云是有根据的。

[7] 关于松赞干布在红山建宫堡的目的，据藏文《大藏经》之《丹珠尔·目录》11页上载：“为发展先祖之基业乃建红山宫（pho-brang-dmar-po-ri）。”（据实地情况，此句应是“在红山建造宫堡”方妥。今从原文）。对于松赞干布迁都逻娑（罗娑），藏文典籍载：“此后，松赞干布想道：我先祖拉托托日年赞曾考虑为了雪域众生，将居何处？想后，乃令居于红山（dmar-po-ri），松赞干布晓知此事后，又想：‘为了吐蕃属民事业，我亦当前往曾被先祖所加持的吉祥之地。’此后，即建造嫩达查堆园（snon-mdav-sbra-stod-tsal），并将供物用牲畜驮运，迎往之。此诸物遂置于雅昌（yar-vphrang）之鹏翅崖。”（《玛尼宝训》，169页上）。同时，该书又载：“化身松赞干布想道：‘现今，对此雪域王国我将完成教化之事，为了众生将于何处修行？’随后乃以神通之力观察，得见当在拉托托日年赞所居之吉雪（skyid-shod）地区修行。于是，将各种供物以车迎送，并连同眷属臣工人等一起前往……此后抵达达日卡（stag-ri-kha）并建宫室居之。”（《玛尼宝训》，270页上、下）。文中之吉雪，即逻娑河下游，达日卡即前译文达日年塞看到盘羊的达莫山（stag-mo-ri），其地亦在逻娑河下游。

[8] 此仲格萨尔（khrom-ge-sar）献赋税等事，在《大昭寺志》（lha-

ldan-sprul-pavi-gtsug-lag-khang-gi-dkar-chag-shek-dkar-me-long-bzhugs）中亦有记载：“（松赞干布时）天竺、汉地、大食及格萨尔（ge-sar）等诸大王，对松赞干布尊敬顶礼，并献宝物贡赋。”（木刻版，3页上）所不同的是，这里的ge-sar（格萨尔）在写法上不同《贤者喜宴》的仲格萨尔（khrom-ge-sar）。那么khrom（仲）这个地望在何处？据《五部遗教》中《大臣遗教》载：“在北方七星（skar-ma-rme-bdun）升起的（天空）之下，所谓仲地（khrom）之内有格萨尔武王（ge-sar-dmag-gi-rgyal-po）。”（该书6页下）“格萨尔武王”一名在《西藏王臣记》（44页）内有同载。此处将仲地（khrom）大体方位标了出来，但具体究竟在何处？据《敦煌吐蕃古藏文文选》493页，伯字1217号卷子，这是一封吐蕃驻河西走廊一带的将领上报文书，开头写着“大尚论之大仲会址（zhang-lon-chen-povi-khrom-chen-povi-vdun-sa）”。再者该文选429页，伯字1083号卷子，也是一封吐蕃大臣（blon-chen-po）的呈报文书，文书之尾右下方盖有一方印，印上方是一飞犬一类的坐兽，其下写有楷书“khrom-chen-po-nas”（下残），意为：自大仲……该文书专门报告“汉地沙州人兄妹”（rgya-sha-cuvi-bu-sring）的事。

综上可知，“仲格萨尔”的“仲”（khrom），有可能就是指包括沙州在内的河西“大仲”（khrom-chen-po）一带，亦即“瓜州仲之会址”（kwa-cu-khrom-kyi-vdun-sa），见伯字1079号卷子。但更重要的问题并没解决，据巴考的《敦煌吐蕃古藏文文书》（巴考所收文书，绝大部分均在其中）以及《西藏东北部民间文学》《贤者喜宴》等书，在这些书中记载吐蕃诸小邦时，均未见格萨尔一名，最近在《敦煌吐蕃古藏文文选》544~545页，伯字1283号卷子，及600页，伯字1290号卷子，这两个卷中，前者以记述吐蕃四邻（主要是北方、西方、东方）各族情况（突厥、吐谷浑、霍尔……）为主；后者专记吐蕃内部各小邦情况。但在上述记载中，亦均未见“格萨尔”一词。

在藏史记载中，“格萨尔”是一个复杂的矛盾的问题，因除上述“khrom-ge-sar”“ge-sar-dmag-gi-rgyal-po”外，尚有“上拉达克格萨尔”（la-dwags-stod-ge-sar，《拉达克王统记》，35页）、前往古天竺萨霍尔(za-hor）地区求婚的ge-sar（见《莲花生传》，75页下）。此外，据西北民院王沂暖教授著文载，还有“gling-ge-sar”“hor-ge-sar”等等（见《西北民院学报》1979年第1期《格萨尔王传》中的“格萨尔”）。总之，因藏史记载格萨尔较多，故列上述几条史料，供读者研究。

[9] 关于松赞干布时创制文字一事，据《敦煌吐蕃古藏文文选》574页，伯字1287号卷子，其中记载：“吐蕃以前尚无文字，于此赞普时方有之。”至于创制文字的目的，藏籍有如下记载。《西藏王臣记》说：“观世音菩萨人王（松赞干布）想道：在保护众生所应做的一切事物方面，虽然以智慧的太阳彻底消除了隐隐形成的黑暗，但是，为使愚昧的众生之心境与此情况相适应，当以纯洁之政教二法加以护持，对此，文字则是一切功德之根本……此后，聂地(gnyal）吞米阿努之子桑布扎及随行奴隶人等，携带金粉一升、金钵一个等等……前往圣地天竺学习文字。”（北京排印本28页）《玛尼宝训》则说：“当前，雪域王国需掌握佛法，然而，学法则需文字，可是吐蕃尚无文字。”（264页上）这是从为发展佛教的角度来谈学文字的目的。

但本教史说法与此大相径庭，认为在松赞干部以前吐蕃已有文字，据《雍仲本教史》载：“首先由桑波朋墀（sangs-po-vbum-khri）及辛饶大师(ston-pa-gshen-rab）二人创造(文字)。”并从语言和文字两方面论述。该书引用本教经典（mdo）说，首先有雍仲神语（gyung-drung-lha-skad)，然后依次演变为自在神语（ye-srid-lha-skad，或译根本神语）之六大语系（skad-rigs-chen-po-drug)、大食八种本教语（stag-gzigs-bon-gyi-skad-brgyad)、二十四种香雄玛语（zhang-zhung-smar-gyi-skad-rigs-nyer-bzhi)，最后由香雄玛语演变成悉补野吐蕃语（spu-rgyal-bod-kyi-

skad)。至于文字的演变，该书说：由“神文”（lha-yi-yi-ge，或译“天文”）经大食本教徒(sdag-gzigs-bon）转变为“崩文”（spungs-yig，或译“聚集文”），诸崩文又经香雄译师（zhang-zhung-gi-lo-tsa-ba）转变为“大小玛文”（smar-yig-che-chung），而大小玛文又被香雄和吐蕃译师（zhang-bod-kyi-lo-tsa-ba）转变为“大玛行书体”（smar-chen-rdsab-yig）及“小玛楷书体”（smar-chung-vbru-ma），并对此加以推广。据谓，在香雄之切玛雍仲园（zhang-zhung-bye-ma-gyung-drung-gi-tshal），由香雄学者东图钦（stong-mthu-chen）和吐蕃学者夏日乌钦（sha-ri-dbu-chen），将本教的八万四千香雄语转变成吐蕃语（文）。（以上两则，均见《雍仲本教史》，48页下）关于上述情况，本教史《格言宝库》亦有类似记载（129~130页）；该书还说由香雄语（文）转变成吐蕃语（文），是在“切玛雍仲之八十二泉的上部，根据辛饶米波大师（gshen-rab-mi-bo）的经典（bkav-gzhung），将吐蕃和香雄两种语汇之疑难部分加以存疑，而确定所能存留的词汇”（129页下）；该书还谈到译经事，说吐蕃本教徒琼波达扎屯祖(khyung-po-stag-sgra-don-gtsug)、聂黎许达仁（snya-li-shu-stag-ring)、贝雪昌（be-shod-khram）及墀祖（gco-khri-gt-sug）四人，吐蕃王给他们装满一野牦牛角的金粉，派他们去香雄学本教，后来他们将本教的《四大密部》《大十万部五种》及内外略等众多本教经籍，从香雄地区带往吐蕃，并将这些经籍献给吐蕃王看，吐蕃王甚喜（见129页上）。

关于上述本教史的说法，目前有待出土实物加以证明，迄今尚未发现确实的所谓用本教文字所记载的实物。此外，王忠同志在《〈新唐书·吐蕃传〉笺证》中，还支持《拉达克王统记》的译者弗朗克的看法，认为西藏文是依我国和阗文改制而成。其根据是“李瑾（教吞米习字的老师——译者注）之李即李域（应是“li-yul”——译者注）之李，李域为于阗，藏文与古于阗文最为接近”（见该书11页）。

[10] 《松赞干布遗训》对吞米造字尚有如下记载："这些字中，前加字有五：ga、da、ba、ma、va，后加字有九：ga、nga、na、ma、ra、la、sa（原文如此——译者注），由是前加字及后加字就不致有误。'ca'字，是取字久若地区（cog-rovi-yul）；'za'字则取自萨霍尔地区（za-hor-yul）；'zha'字取自香雄（zhang-zhung-gi-yul）；'va'字取自吐谷浑地区（va-zhavi-yul）；'cha'与'ja'二字，系吞米心中所思；下加字及其他支属等均凭借智能制成，于是，乃将天竺之五十字（母）集制成吐蕃三十字（母）。"（该书89页）

[11] 吞米，出生地是聂（gnyal），今隆子县境。其名桑布扎，意为西藏（吐蕃）优秀者，是当时天竺学者给他的梵文尊号。藏史记载他的头衔较多，《逻娑大昭寺志》（3页上）称其为"却论"（chos-blon，意为执法大臣或信教大臣），其地位在大论（blon-chen-po）之上。

[12] 此时所迎四邻高僧至吐蕃，《大藏经》之《丹珠尔·目录》所载人名与此略有不同："阿阇黎古萨热（旧译法师估萨罗）、夏热嘎（sha-raka，旧译沙罗恰）。尸罗曼殊及和尚摩诃衍那（hwa-shang-ma-hwa-ya-na）等，分自天竺、汉地及泥婆罗前来，自是三部经藏（sde-snod-gsum）及诸深奥大悲佛典得以受用，此即建立佛教之规范。"（见《大藏经》151卷，《丹珠尔》首函目录，11页上~11页下，版本同前）。

[13] 藏史多认为松赞干布时就翻译有佛典。八思巴的《彰所知论》（shes-bya-rab-gsal）亦载："双赞思甘普（即松赞干布）时，班弥达名阿达陀，译主名曰端美三波罗（即吞米桑布扎），翻译教法、修建袷萨（即逻娑）等处精舍，流传教法。"（见日本《大正新修大藏经》，第32卷，《论集部》，226~237页）《青史》所列经书甚少，但却从当时的宗教活动来反映，该书说："松赞干布长时间学习文字。吞米翻译《宝云经》。再者，松赞干布任教主（chos-gyi-bdag-po）之后，广泛诵读《观音六字明经》、大威德、护法依怙及佛母等诸种佛典，并以这些佛典进行修

行，遂显出众多神变。”（木刻版，ka函，20页下）该书又载：“松赞干布依恃各种喜怒之神（像），作为修密咒之法(gsang-sngags-kyi-sgrub-thabs)。此后，修上述诸佛的众生所在多有。”（木刻版，ga函2，页下）

据《西藏王臣记》载，吞米在天竺时还寻求大乘经典（theg-pa-chen-povi-dma-chos)，并学了《观音经续二十一种》，返吐蕃后就翻译了此经（见该书排印本，28~29页）。《莲花生传》指出，当时译经是有主次的，该书说“佛典以《宝云经》为主”（该书，木刻版，108页）。

特别是《玛尼宝训》，它详述了当时译经的情况，其时，松赞干布、文成公主及泥婆罗公主亲自当施主（yon-bdag)，而且持续译经，长达十三年之久。其情况是：“天竺阿阇黎古萨热的施主是泥婆罗公主墀尊(jo-mo-khri-btsun)，译师是吞米；婆罗门香嘎拉(sham-ra-ri，即shang-kar）之施主是松赞干布，译师是达摩郭霞；汉地堪布（mkhan-po，即hwa-shang-mhwa，和尚摩诃衍那）之施主是文成公主，译师是文成公主本人及拉垅多吉贝；泥婆罗（尸罗曼殊）的施主是墀尊公主，译师是墀尊公主本人及吞米。对诸班智达及译师授以丝坐垫，其前面置以米酒，葡萄酒、青稞酒及食品等各种丰富的饮食。随后松赞干布诏令说：为了调服雪域红面罗刹之王国，请天竺阿阇黎古萨热翻译对法藏经部及广中略三种《般若经》；请泥婆罗阿阇黎尸罗曼殊翻译经藏部及《华严经》《观音经续》等；请婆罗门香嘎拉翻译律部、偈文、调服提舍及密乘事部经续等等，请汉地堪布（摩诃衍那）翻译历算、药物及医疗法等等。松赞干布说罢，即赐给每人一升金粉及一个曼陀罗，而诸译师则以此作为最高供奉。于是，此后译经持续十三年之久。”（该书282页下）“译经功成，松赞干布对诸班智达深表谢忱和爱憨。亲渝送请班智达返回本地，并赐以礼品，作为赞普的供奉。”（同书283页上）

松赞干布还同时发展本教，而且与佛教并行发展，据《玛尼宝训》载，松赞干布让上自公主、王子以内外一切眷属均学习《观音六字明经》

之法，下自一般凡人（skye-po-tha-mal-pa）学习作为“经咒之穗”（gzung-kyi-snye-ma）的故事（sgrung）及有关佛法知识（rigs-pavi-chos）的谜语（ldevu）。（该书283页）与此同时，又自香雄（zhang-zhung-yur）迎请香雄本教徒拉岱木（bon-po-zhang-zhung-lha-ldem），让人们向被呼为“塞”（gsas，住在神体内的男子——译者注）的本教徒阿哇（a-ba）学习。对于病人，可以使之卜卦、祭神（天），举行本教活动、驱鬼。如是，对男女众生及一切病者均有受益。并诏令吐蕃从佛者，对病者诵《般若颂》，对死者颂《华严经》，等等，使生、死两者均得享佛法之益。（同书283页）

综上可知，如果史料确系如此，那么松赞干布时的佛教事业应是有所建树的，所以吕澂先生在《西藏佛学原论》中指出：“……译宝云、宝箧等经，此实为佛学传播之始。”据《敦煌吐蕃古藏文文选》509~511页，伯字1257号卷子，这是关于佛经名称的卷子，均系汉藏对照，共有对译经名88部，此外尚有只有藏文经名的佛经名称多部。其中就有四部经与《贤者喜宴》所记相同，这些经是：《报云经》（dkon-mchog-sprin，即《宝云经》）、《不空绢索经》（don-yod-pavi-zhags-pa）、《大般若经》（shes-rab-vbum-pa）及《月灯三昧经》（zla-bavi-sgron-ma-ting-nge-vdsin-gyi-rgyal-po，即《月灯经》）。这几部很可能就是松赞干布时译经的流传。然而，有人从实物角度说：“但诸译典今无一存，所传如何莫从推晓。”（吕澂：《西藏佛学原论》，21页）迄今据说仍未见经书实物。

[14]《吐蕃史世系明鉴》亦有同样记载，所不同者，该书对每个大臣标明是什么地方的人，值得指出的是，大臣相布杰吉陈桑被指明是霍尔人（hor），此说可见该书德格木刻版，32页上~32页下。

[15]“sog-po”一词，由于在后期的藏史以此名称呼蒙古人，所以对此词的解释多有探讨。李方桂在《释藏语中的sog》一文中，他支持并发

挥了蒲立本（E.G.Pulleglank）的说法，认为sog-po原指粟特人。（CAJ. VoLⅢ.Nr.2.《Notes on Tibetan sog》）关于唐代对此词的注音，据《敦煌吐蕃古藏文文选》525页，伯字1263号卷子，将“sog-po”一词对译为“胡”。（此卷为《汉藏对译词汇》）

[16] “hor”一词，在后期藏史中亦用此词称呼蒙古，因此，此词也是藏学界注意探讨的问题。此词在古藏文中有载，据《敦煌吐蕃古藏文文选》544~548页，伯字1283号卷，指出在北方（意指吐蕃北方）有王存在，记载“霍尔王发布命令”（hor-gyi-rgyal-pos-bkav-stsal-te）。在相连的段落中，多次记载周围的民族同霍尔作战，有些部落要向霍尔人贡献兽皮。文中还详细记载与其相邻的“突厥九族”（dru-gu-rus-dgu）、吐谷浑（va-zha）等等的情况。看来，《贤者喜宴》这里所说的“北方霍尔”，在方位上是对的。

唐代对“hor”一词的译名，据中央民族学院王尧教授著文说：“敦煌遗书P.246号《藏汉对照字汇》中，以突骑施称突厥，对回纥人称霍尔(hor)。”（见作者所辑《敦煌古藏文历史文书》）再者，从古藏文对回纥、突厥的翻译看，都称作“dru-gu”，同时又以此词称“hor”人。又据上文，伯字1283号卷子是将“hor”与“dru-gu”明确分开的。看来，唐代藏文对“hor”一词的用法并不规范。

[17] 此词（yu-gur）应是9世纪中叶以后对回鹘的称谓。9世纪中叶，回鹘内乱，其中一支东迁至河西走廊，史称其为河西回鹘。10世纪初建立王朝，又称甘州回鹘。元代称“撒里畏吾”，明代称“撒里畏兀儿”。这一支自称“尧乎尔”，当是“yu-gur”的对音，1953年称今之裕固族。看来，《贤者喜宴》作者是用稍晚期的“yu-gur”称呼松赞干布时的“dru-gu”。

回鹘藏文译名，由“dru-gu”而至“yu-gur”，有个演变过程。其汉文译名，据《敦煌吐蕃古藏文文选》525页，伯字1263号卷子，在这卷汉

藏对照词汇中，将“dru-gu”对译为“回鹘”。

[18] 吞米桑布扎（tho-mi-sam-bho）。其家族多人任吐蕃相位，其氏族中之吞米·真波杰赞（mthon-myi-vbring-po-rgyal-btsan）曾任大相（blon-che）。见巴考：《敦煌吐蕃历史文书》，100~101页。这里之“mthon-myi”当即“thon-mi”。在《五部遗教》之《大臣遗教》将“thon-mi写作“thu-mi”，并记载其世系：“图氏（thu，即吞“thon”——译者注）出现三相（blon-po）：真多日阿努（vbring-to-re-a-nu）、图米杰岑囊拉潘（thu-mi-rgyal-mtshan-snang-la-vphan）及图米路芒支（tu-mi-klu-mang-dred）等三人。”（该书，木刻版，8页上）在《王者遗训》中，将“thon-mi-sam-bha”写作“tu-mi-sam-bha-ta”（该书50页上）。

[19] 噶尔·东赞域松。其家族亦多人为吐蕃相（blon-che）。巴考之《敦煌吐蕃历史文书》载，噶尔·墀扎孜门（mgar-khri-sgra-vdsi-rmun）及噶尔·芒祥松囊（mgar-mang-zham-sum-snang）曾先后为相。《大臣遗教》（blon-po-bkav-thang）载噶尔家族世系是：“噶尔氏有大相五人，即噶尔·松赞域松（mgar-srong-btsan-yul-gzung，当即stong-btsan-yul-bzung）、钦陵赞垂（khri-vbring-btsan-grol）、赞悉若东甫（btsan-snya-sdom-bu）、墀托杰阿努（khri-thog-rje-a-nu）及墀扎森隆（khri-sgra-zin-lung）等五人。”（该书7页下）《旧唐书·吐蕃传》载有禄东赞后裔情况：“东赞有子五人，长曰赞悉若，早死，次钦陵，次悉多干，次勃论。”又据《张说之文集》载，上述五人的辈分是：“拔川王论弓仁者（为钦陵之子——译者注），源出于疋末城，吐蕃赞普之王族也，曾祖赞、祖尊、父陵，代相蕃国。”（上海商务缩印本，卷17，111页）。论弓仁及赞婆后均投唐，授封并委以重任。噶氏家族“兄弟皆才略沈雄”（《新唐书·吐蕃传》），先后掌吐蕃实权近五十年，其中尤以禄东赞影响最大。《敦煌吐蕃古藏文文选》伯字1287号卷子曾赞扬说：“在上者以墀松赞才略深沉，墀松赞以下之贤臣（blon-vdsangs）则为东赞域松。”

[20] 关于制定法律，据《松赞干布遗训》说，其主要目的是为了维护王族的利益，该书载："如无法律，则罪恶峰起，我之子孙及尚论等人势将沦于苦难，故当制法。"（见该书90页）对此，《玛尼宝训》亦载："往昔，十二小邦在吐蕃制造法律，致使十不善（mi-dge-ba）泛滥，吐蕃因之不安。我乃护法之王，当为全吐蕃造十善业绩。再者，无法律，十不善得逞，三恶趣将生矣！"（该书163页下）

[21] 如（ru），意为翼，系始于松赞干布时的行政区划名称，详见后文。从内容看，包括军事、家族以及经济，很值得研究，在藏史中以《贤者喜宴》所载资料最为珍贵。

[22] 桂东岱（rgod-kyi-stong-sde），其中"桂"（rgod），按《贤者喜宴》的解释是："高等属民从事军务者之名称。"这一阶层人谓之"桂"（rgod），即武士。《白史》（deb-ther-dkar-po）认为此"桂"意指武士（pho-rgod）及平民（phal-che）。（见该书排印本93页）其中"武士"一解与《贤者喜宴》所说相合，"平民"一说欠妥，在《新疆出土吐蕃古藏文文书》中，有"沙州武士部"（sha-cu-pha-rgod-gyi-sde）的记载（71页，沙州条，编年，ch，75，iii），其中之"pha-rgod"，似即《白史》所说之"pho-rgod"。

再者，"桂东岱"中之东岱"stong-sde"，意为"千部"或"千户""千户所"，其首长称为"东本"。在《汉藏字书》中，"东本"对译为"部落使"。次于"东岱"的叫"小东岱"（stong-bu-chung），在《汉藏字书》中，又写作"stong-cung"，对译为"抚千"。（以上两则均见该书756页）上述"stong-dpon"及"stong-bu-chung"在《敦煌吐蕃古藏文文选》434页，伯字1087号卷子中，又分别写作"stong-pon"及"stong-chung"。

所以，据上述看，"桂东岱"的含义就是"武士千户（部）"或"军事千户(部、所)"。再者，与此相关的还有"新桂东岱"（rgod-gsar-

stong-sde，见《敦煌吐蕃古藏文文选》，449页，伯字1113号）和“新桂部”（rgod-sar-gyi-sde，见《新疆出土吐蕃历史文书》中，第二册，67页，沙州条，12，ch，73，xv，10）。此外，还有一种“万户（部）”（khri-sde），在《新疆出土吐蕃历史文书》中，就记有“吐谷浑万户（部）”（va-zha-khri-sde，见该书，第二册，30页，吐谷浑条，17，M. Ixxviii.1），在《敦煌吐蕃古藏文文选》429页，伯字1083号卷子中，还有“在万户（部）中寻求挚友（khri-sdivi-nang-du-dgav-gnyen-vtshal-bar）”的记载。“万户（部）”的首领称作“墀本”（khri-dpon），《汉藏字书》中对译为“一万人将”（见该书757页）。

上述“桂”（rgod）与下述的“雍”（gyung）的划分，据《敦煌吐蕃古藏文文选》579~591页，伯字1288号卷子，时间在654年，“迄霓年（654年），赞普驻于美卡（mer-khe），大相东赞于蒙布苏宗（mong-pu-sul-mdsong）集会，区分‘桂’（rgod）、‘庸’（gyung）”。

[23] 庸（gyung），据《贤者喜宴》解释，“‘庸’或‘更’（gyung-ngam-kheng），这些是做属民事务人员的名称”。他们的社会地位是属民中的下层奴隶，从事属民工作(vbangs-las-byed)。在《敦煌吐蕃古藏文文选》448页，伯1111号卷子中，有如下记载：“统计汉地沙州人‘桂’（rgod）、‘庸’（yung，应即gyung——译者注）部众（rgya-sha-cu-pa-rgod-yung-tshogs-pavi-rtsis）。”

[24] “更”（kheng）与“扬更”（yang-kheng）。“更”是奴隶，“扬更”（yang-kheng）则是奴隶的奴隶。

[25] “三尚论”，原文是“zhang-gsum”，其意应是“三尚”或“三尚论”。其中“尚”意为“舅”，“尚论”（zhang-blon）即“舅臣”，同吐蕃王室通婚的臣子即称“舅臣”，《资治通鉴考异》引补国史说：“但王族则曰论、宦族则曰尚。”（平装本，卷21，148页）“尚论”一名，藏籍多有所见。《敦煌吐蕃古藏文文选》493页，伯字1217号卷子，就有

"zhang-lon-chen-po"（大尚论）的记载。（"zhang-lon"即"zhang-blon"）

关于官名及奴隶名称，除下文将有译述外，《敦煌古藏文文选》中尚有《贤者喜宴》所不载者，待后文引述。

[26]"六奎"（khos-drug），其中"奎"（khos），据藏文著作《藏文古词浅释》（brdav-gsar-rnying）解释，意为"计策"或"计划""主意"等（该书16页）。据《贤者喜宴》所述"奎"之内容看，应指措施或制度。因此，"六奎"（khos-drug）意为"六制"或"六措施"。

[27]有关吐蕃法律，以下正文有详述，内容甚丰；有关补注资料详后文。

[28]"chibs-kyi-khod-dpon"一词，其中之"khod-dpon"其意与"khos-dpon"同，意为"执行制度的官员"，或译为"执政官"。

[29]"同乔"（mthong-khyab），是吐蕃对其占领下的河西陇右所设行政单位的称谓。"mthong-khyab"又作"stong-khyab"，后文正文所谓"苏毗如包括同乔汉户十一东岱"（此句内用"stong-khyab"）及"同乔九政权部"（内用"mthong-khyab"）即是。此外，《敦煌吐蕃古藏文文选》115页亦有记载，墀松德赞时曾在陇山一带曾建"同乔五万户（部）"（mthong-khyab-khri-sde-lnga）。此外，《敦煌吐蕃古藏文文选》449页，伯字1113号载："论恐热（blon-khrom-bzher）寄……（残）给代论（bde-blon，此官名多有出现——译者注），决定在沙州建同乔新桂东岱（mthong-khyab-rgod-gsar-stong-sde）。"该书429页，伯字1083号卷子亦载有"同乔"（mthong-khyab）事。《新疆出土吐蕃历史文书》（第二册，121~122页）还载有"tshal-byi-mthong-khyab"的字样。所谓"五万户（部）"，其中吐谷浑就是一个万户（部），《新疆出土吐蕃历史文书》（第二册，30页，吐谷浑条）称之为"吐谷浑上万户（部）"（va-zha-khri-sde-stod-pa）。

另据《通鉴》，卷二三六，贞元十八年正月条，曾记载：“吐蕃遣其大相兼东鄙五道节度使论莽热将兵十万解维州之围。”《旧唐书·韦皋传》亦有同载，只是改“东鄙”为“东境”，《新唐书·吐蕃传》称“东方节度”或“五道节度”。其所指当是上述之“同乔五万户（部）”。据此，有的作者就将“同乔五万户（部）”译作“五道节度使”。（王尧：《敦煌古藏文历史文书》，汉译排印本，56页）

[30] 伍如（dbu-ru）。据此可知，其范围是以逻娑为中心，东至桑日，南至玛拉山脉，西至尼木，北至朗玛。据《隆多喇嘛全集》载，伍如有南北之分，南为堆垅（stod-lung）、彭域(phan-yul)，北辖秀（shog）、墨竹（mal-gro，此为吐蕃赞普牙帐处所重地之一）。（见木刻版，23品(va函)，4页。伍如是五如之中心翼。）

[31] 约如（gyo-ru）。据此，其范围大体为：东至工布，南至错那，西至卡热雪峰（即卡热康孜），北至玛拉山脉。其中心是乃东。《隆多喇嘛全集》说，伍如与约如共辖大地方203处，这两如属卫地（dbus）。

[32] 叶如（gyas-ru）。据此，其范围大体是：东至朗玛，南至聂拉木(gnyav-nam)，西至切玛拉古（似在定结gting-skyes），北至黑河麦底。此为五如中之右翼。以香河（shangs-chu）流域之南木林（rnam-gling）为中心。

[33] 如拉（ru-lag）。据此，其范围大体是：东至强木尼扎，南与泥婆罗的朗纳交界，西至拉金雅弥，北至切玛拉温。其中心在谢通门(shangs-mthong-smon）一带，总的范围在后藏与阿里接壤的南部地区。如拉后于晚近又称为“gyon-ru”（左如）。这两个如都在藏（gtsang）地。

[34] 苏毗如（sum-pavi-ru）。据此，其范围似是今藏北与青海连境地区，大体是苏毗（孙波）活动范围。

关于五如的地区划分，日本学者佐藤长氏著有《西藏历史地理研究》(1978年)，其中附图七张，内有五如的划分，是目前值得重视的参考图

书之一。

[35] Phyugs-mtshams，照字面意思是“牲畜地界”，但总观全段十八区情况，又应是某氏族的族名方妥，但又与字意相悖，待考。又，伍如雪钦（dbu-ru-shod-chen），指逻娑河（skyid-chu）流域。波昌乃切（pho-brang-sne-che）地在乃东，意为“乃切宫”。青昂青域（vching-nga-vching-yul），见前译文之“六地列”及托托日年赞部分，又作“vphying-yul”，地在琼结。上、下查荣（brag-rum-stod-smad），地在日喀则县境内。上藏、下藏（gtsang-stod-gtsang-smad），今之后藏地区拉孜至雅鲁藏布江流域。隆雪囊波（klungs-shod-nam-po）地在墨竹。

[36] 当雪嘎莫（vdam-shod-dkar-mo），指今藏北当雄以下地区。

[37] 此为“赞普君王区”的范围。skyid-stod及skid-smad当指逻娑河上游及下游。

《五部遗教》中《大臣遗教》，其所记东岱情况与《贤者喜宴》有所不同，并在军队及人数、东岱数目、名称及军官告身等方面有重要补充，待下述补注。

[38] 现据《五部遗教》中之《大臣遗教》，对各东岱情况补注如下：“藏地之如拉（gtsang-ru-lag）有八东岱及一小岱，共九东岱。芒嘎（mang-gar）、墀恭（khri-dgongs）为没庐氏（vbro）之东岱；仲巴（grom-pa）及拉孜（lha-rtse）为没庐氏之东岱。汉藏（rgya-bod，或译印藏）作战时四如（ru-bzhi）之军官是：如拉之军事长官（dmag-dpon）为没庐氏杰桑格（vbro-rgyal-seng-ge）……副将（ru-sgab-pa）是囊达求如才（snang-stag-byu-ru-mtshal）。告身官员（yig-tshangs-pa）授以铜告身……人口有36万人。下如拉四东岱（ra-lug-smad-kyi-stong-sde-bzhi）是娘若（nyang-ro）及支（vdre）的东岱；墀塔（khri-tha）为琼波（khyung-po）之东岱；凯昌（gad-bkram）为桂（vgos）之东岱；卡巴（mkhar-pa）为秀古（shu-gu）之东岱；翠玛小东岱（vtshod-ma）为卓（sgro）之东岱。

下如拉之军事长官是支杰多日墀略(vdre-rgyal-to-re-khri-lod)，副将是琼波布纳松（khyung-po-spu-sna-zung)，告身是玉（即瑟瑟）告身……人口为36万人。上、下二如拉人口总计72万人。

叶如（gyas-ru）有八东岱，堆雍（stod-yongs）、香丁（shangs-steng）为琼波氏（khyung-po）东岱；朗米（lang-mi）、泊嘎（phod-dkar）为巴曹（pa-tshab）东岱；昌仓(drang-mtshams)、年嘎（gnyen-dkar）为朗巴(langs-pa）之东岱；叶热（yel-rab）、松丁（som-sdeng）为桂氏（vgos）之东岱；香小东岱（shangs-kyi-stong-sde-bu-chung）为仁列恰（ring-sle-bya）之东岱。上叶如军事长官是杰瓦益西代珠麦波（rgyal-ba-ye-shes-de-drug-mes-po)、琼波达桑娘兑（khyung-po-stag-zangs-nyang-stod)，副将是巴曹措谢(pa-tshab-mtsho-bsher)，告身是铜告身（zings-kyi-ye-ge）……人口是35万人。下叶如军官是桂墀年贝莫（vgos-khri-bsnyon-dpal-mo)，……副将是朗巴衮普（langs-pa-mgon-bu)，告身是铜告身……人口为35万人。总计人口70万整。

上、下伍如（dbu-ru-stod-smad）之东岱，有珍仓（vbring-mt-shams)、秋仓（phyug-mtshams）东岱；迥巴（bcom-pa)、松丁（zom-sdeng）为久若氏(cog-ro）之东岱；托德(dor-de)、代赞（sde-vdshem）为玛氏（rma）及嘎瓦(ka-ba）之东岱；吉堆（skyid-stod)、吉麦（skyid-smad）为贝氏（sbas）之东岱；叶晓小东岱（yel-zhabs）为阐卡（bran-ka）之东岱；上伍如军事长官是那囊干莫琼(sna-nam-rgam-mo-chung)……副将是嫩当松准杰（snon-vdang-gsum-vgron-skyes)，告身是铜告身，人口是37万人。下伍如军官是贝杰桑达囊（sbas-skyes-bzang-stag-snang)……副将是徐普空珍宗赞(shud-pu-khong-vbring-tsong-btsan)，人口是37万人。两者共计74万人。

约如是八个东岱、一个小东岱，共九个东岱。雅隆、齐隆（phyi-lung）两者是尼雅(gnyags）及蔡邦氏（tshe-spong）之东岱；强（ljang)

或隆巴（lung-pa）两者是娘（myang）及那囊（sna-nam）东岱；聂（gnyal）与洛扎（lho-brag）两者是綝（mchims）及尼瓦（snyi-ba）之东岱；娘波（nyang-po）及达波（dags-po）是冬氏（ldong）及綝氏（mchims）之东岱；日沃（ri-bo）东岱是昌顿（sbrang-ston）之东岱。上约如之军官是娘达桑尤甸（myang-stag-bzang-gyu-brtan），副将是详玛兴兑琼（zhang-ma-bzhengs-stos-chung），告身是铜告身，人口是35万人。下约如军官是綝仁钦杰斯（mchims-rin-chen-rgyal-gzigs），……副将洛达丘墀斯（lho-stag-chu-khri-gzigs），告身是铜告身……人口35万人。上下相加为70万整。另外，王忠同志据德格版，指出各如还有军士数目，总计46万余人，参见《〈新唐书·吐蕃传〉笺证》。

此外《王者遗教》还记载松赞干布王室直属东岱，称作"sku-vkhor-stong-sde"，共三个，（直接下令调动）的东岱，约如（gyon-ru，即yo-ru）有二个，伍如有五个，叶如等有七个，并说十八东岱构成吐蕃王朝的基地（bod-khams-gzhi-mavi-sa）。此外，还指出十八东岱外围，还有其附属部分，称"stong-sdevi-sde-tshan"，这在门域与吐蕃交界处就有四个。文中还谈到，吐蕃曾设有保卫汉藏交界东岱的措施；命令发到苏毗部落（mi-sde）之后，就将在弥药（mi-nyag）地区防守哨卡地界，等等。（见该书，木刻版，54~55页）因篇幅有限，其详细情况，请查阅该书。

[39] nying-kheng"宁更"。此词同"nying-gyog"一样，意指奴隶的奴隶所役使的奴隶，即奴下奴的奴。

[40]"lde-rgyal"其中之"lde"，有人认为是一种本教王，"lde"代表一种心宿星。日本学者佐藤长在《唐代青海湖到逻娑的路线》一文中认为，此词应做"装饰"解。

[41]"rtse-rgyal"亦可译作"箭王"。《翻译名义集》有"rtse-rje"，意为"司戏类"。故据此而译为"娱乐王"。

[42]"sbas-rgya-sde"其中之"rgya"当指"汉（人）"之意。而

"sbas"不知何所指。此原句或可译作："'十二汉部'居此，随后由巴氏(sba)任纳塞之官。"

[43]"rma-pom-ra"似"rma-chen-bom-ra"，即大积石山。

[44] 戚本（chibs-dpon）。《汉藏翻译名义大集》有"chibs-kyi-bla"一词，译作"牧马；司马"（第二册，74页下）。

[45] 安本（rngan-dpon）。《汉藏翻译名义大集》有"chibs-kyi-bla",意为"司赏"。"rnga"亦有奖赏之意。据此，看来"mngan"与"rn-gan"有同义之处。《唐蕃会盟碑》内亦有"mngan-pon"一词，对译为"岸奔"。在《敦煌吐蕃古藏文文选》579~591页、伯字1288号卷子，在编年部分的第四条（牛年，即653年），就有"zhang-zhung-yul-gyi-mngan"的记载，是在谈征农田赋税时提到这个"mngan"。又，《新疆出土吐蕃古藏文文书》内记有"stsang-mngan"一词，这个词是在一封上报呈文中谈到沙州粮食的收缴时出现的（第二册，16~18页，12Fr.66）。这个词意为"统计官"。据《白史》汉译者傅师仲解释，此词"有类于'度支'"。从上述几种材料看，"rngan-dpon"或"mngan-pon""stsang-mngan"，均可做"度支官"或"统计官"解，专门负责财务粮食的管理。此外，在上面敦煌文书中，在上报呈文的末尾，署名为"tshang-lon-lha-vbrag-brtsan"其中"tshang-lon"应即是"stsang-lon"（stsang-blon），与"stsang-mngan"意同。此种官在吐蕃社会至为重要。

[46] 楚本（phru-dpon）是管理牦牛、犏牛等牲畜和安营设帐的官员，特别在某种较大的统一行动时（例如集会、巡行），牵动各种单位，这样，各单位所带牲畜、帐幕以及人员食宿等等，必须有专门官员统一指挥，以避免混乱和事故，这种官员称作楚本。这种职务延续到后世，以前逻娑传大召时，各地人员云集逻娑，就由这种官员统一指挥，按指定地点和要求扎营设帐等等，此种官称作"嘎本"（sgar-dpon），其含义与"phru-dpon"大体近似。

[47] 昌本（drang-dpon），直译为“公正之官”，据其职责看，即为法官。

[48] 告身（yig-tshangs），这是吐蕃仿唐制所做的旨在标志官员级别的一种装饰。《新唐书·吐蕃传》载，“其官之章饰，最上瑟瑟，金次之，金涂银又次之，银（又）次之，最下至铜止，差大小，缀臂前以辨贵贱。”《册府元龟》说其告身大小是“各以方圆三寸”。《通鉴》卷九八七载，韦皋在战争中曾缴获“吐蕃所赐金字告身五十五片”。看来，确有其事。详后文。

[49] “六标志”（bkavi-phyag-rgya-drug）直译是“六种规定的印章”，因后文原文记载了由王到贤者的六种所谓“phyag-rgya”，并非都是印，故据内容译作“六标志”。下文说“王命的标志是印箧”。实际上，除王使用印外，各地重要高级官府也用印章。据《敦煌吐蕃古藏文文选》载，印章已广为运用，形式多样：方形、长方形、圆形等，大小不一，印章内容不少是图文并茂，形象各异，有飞犬（伯字1083号），有站立的展翅天鹅（伯字1217号），有双人坐像，似僧侣打扮，旁刻万字纹（伯字1111号），有大方形篆字印（伯字1082号）。有的文书尾部一次就并排盖有十三个小圆形印章（上有楷书或草书文字两种、伯字1078号）。还有只签上“phyag-rgya”（有时一大，一小两个，“phyag-rgya”意为“印”）字形，但并无印章（伯字1072号）等等，总之，这对研究吐蕃文化颇有参考价值。

[50] “扬更”（yang-kheng），奴隶的奴隶。“更”（kheng），奴隶。在吐蕃还广泛使用“bran”，在敦煌古藏文中多有所见，其意亦是奴隶。在《敦煌吐蕃古藏文文选》中除见到“bran”“bran-pho”（男奴）、“bran-mo”（女奴）之外，还见到“dmangs-bran”（意为平民所役使的奴隶）、“dmangs-kyi-bran”（均见于伯字1071号），“ru-bran”（如阐，似为部落所属之奴）；另外，还有类似“bran”的“贵波”（khol-po）（巴考：

《敦煌古藏文文书》，103页）。

[51] 十善（sge-bcu）：系指不杀生、不偷、不淫、不妄语、不离间、不恶口、不绮语、不贪、不嗔、不邪见。参见《西藏王臣记》排印本，30页。

[52] 十不善（mi-dge-ba-bcu），系指“杀、盗、淫、妄语、离间语、恶语、绮语、贪欲、嗔、邪见”。《玛尼宝训》概括为“身、语、意三者十不善”（lus-ngag-yid-gsum-gyi-mi-dga-ba-bcu），其中身、意各三不善，语四不善，总计十不善。

[53] 颇罗弥（phra-men），这是一种金涂银或金饰银的告身，据有的研究者考证，即清代文献所译之“颇罗弥”（见王尧：《吐蕃金石录》，刻印本，58页）。另据中央民族学院黄布凡等老师考证，这是一种金银或铜金合金。

另，玉告身（gyuvi-yig-tshangs），其中之“玉”（gyu），唐代汉译作玉石或瑟瑟，瑟瑟是一种特殊的玉石，《唐国史补》说：“美石，非真瑟瑟也”，据此可知。（上海古籍出版社平装本，45页）

再者，据敦煌文书看，还有一些告身，如《敦煌吐蕃古藏文文书》60页载“黄色宝石文字告身”（ke-ke-ruvi-yi-ge），《敦煌吐蕃古藏文文选》387页，伯字1071号卷子载“黄铜告身”（ra-gan-kyi-yi-ge）。

特别应提到的是，在《敦煌吐蕃古藏文文选》378~403页，伯字1071号卷子中，提到了《贤者喜宴》所列的金、银、玉、铜、颇罗弥、黄铜等等告身名称，只是没有用“yig-tshangs”这种写法，而是一律用“yi-ge”或“yi-ga-pa”,如“zhang-lon-gyuvi-yi-ge-pa”（“yi-ga-pa”有时包含具有这种告身标志的人之意——译者注）、“zhang-lon-gser-kyi-yi-ge”。更重要的是，这个卷子将具有各种告身的官员在社会、法律上的地位做了详述，其中涉及具有各种告身的上层贵族官员及其家属，也涉及“平民”（dmangs）、“低层平民”（dmangs-mthav-ma）、“平民所役使之

奴隶”（dmangs-bran）以及桂（rgod）、雍（gyung）、阐（bran，即奴隶）、贵（khol，亦属奴隶）及奴隶住地（khol-yul）以及属民地区（或土地）所属之奴隶（vbangs-savi-bran）……内容弥足珍贵，是研究吐蕃社会情况的珍品。因篇幅所限，今只提其梗概。

[54]《贤者喜宴》对于吐蕃官制的记载，以松赞干布时代所叙述的官制最细。此后，在墀松德赞兴建桑耶寺的前后盟会诏书中，亦详列了吐蕃各级官吏名称。另在《大臣遗教》中亦有详述。至于《唐蕃甥舅会盟碑》，更是研究官制的重要金石资料。几种史料相互参阅，甚有价值。此后待补注。今仅简要介绍如下几点，供读者参考。

文中之“决断大事”（bkav-yo-gal-vchos-pa-chen-po），在《新唐书·吐蕃传》中，对译作“喻寒波制逋”，并说此职谓之“整事大相”。

据《敦煌吐蕃古藏文文选》378页，伯字1071号卷子列有如下官员名称：大相（blon-chen-po）、大内相（nang-blon-chen-po）、赞普御前大臣（btsan-povi-zhang-drung-chab-srid-la-dbang-ba）、次大相（blon-chen-povi-vog-pon）及四大尚论（zhang-blon-chen-po-bzhi）。其中“zhang-drung”，似应为“zhab-drung”，“chab-srid-la-dbang-ba”似即《汉藏翻译名义大集》所载之“vdun-na-vdon”（原译：辅臣；近臣）。除此而外，敦煌文选中还记有“bde-blon”，此官似出于“bod-bde-ba-blon-po-rnams-kyis-byas”，即“吐蕃之平安乃是诸臣所为”一句，“bde-ba-blon-po”当即“bde-blon”，“意为平安官”（见《贤者喜宴》，ja函，木刻版，18页下，见伯字1079及1552号卷子），“khri-yig-blon-khral-pon”（税差官，均见伯字1078号卷子），“rtse-rje-blon”（《白史》汉译者傅师仲释“rtse-rje”为“刺史”官。见伯字1079号卷子），“nang-rje-po-blon”（伯字2123及1205号卷子），“zhing-pon”（“田官”，见伯字2204及1205号卷子），以及“chab-srid-blon-chen-po-la-chen-po”（据《唐蕃会盟碑》碑文，此官应是“大宰相同平章事”）。

再者，《松赞干布遗训》一书，记载松赞干布曾任命一批官吏，并派他们担任各地的“开本”（khas–dpon），很有价值，兹摘要译述如下：其中“nang–blon–sna–chen–po”（内大相，仅吞米桑布扎及噶尔·禄东赞任此职。又称“lotsatsha–ba–blon–bo–chen–po–gnyes”）。“chos–blon–sna–chen–po”（意为执法大臣或信教大臣。支塞汝恭顿等16人），并委任其中的綝芒杰芒备（mchims–mang–rje–mang–lod）任东部汉地之“开本”（khas–dpon，后文又有khas–blon），尼雅贝岱贝古久（gnyags–dpal–sde–be–ku–cog）任南方门域与天竺的开本（lho–phyogs–mon–rgya–gar–gyi–khas–dpon）、祖嫩（gcug–snon）等任西方大食之开本（stag–gzigs–kyi–khas–blon），朗岱墀桑洛赞（lam–lde–khri–bzang–lo–btsan）任北方突厥、巴尔之开本（drug–gu–spar–gyi–khe–dpon）。

据上述官制及告身等诸种史料，《贤者喜宴》作者的有关记载看来是言出有据的。

第三章　赞普松赞干布迎娶公主及初创佛教

【译文提要】第三章共有17节，即六标志、六褒贬、六勇饰；纯正大世俗法十六条及戒十恶法；三法及吐蕃疆界；松赞干布迎娶泥婆罗墀尊公主；泥婆罗墀尊公主建宫室；迎娶文成公主；兴建大昭寺、小昭寺；兴建昌珠寺；建边压寺及再压寺；建四压肢寺及九掩口寺；建叶尔巴崖三所依；香雄妃等建寺；吐蕃刑法；恭松恭赞与芒松芒赞；松赞干布埋藏经咒珍宝；松赞干布遗训芒松芒赞；松赞干布与文成、墀尊二公主去世。

在这部分译文中，主要记载松赞干布时期的法律，迎请泥婆罗墀尊公主及汉地文成公主入藏，兴建大小昭寺及昌珠寺等寺院，松赞干布两次执政、生前遗嘱、病故及建造陵墓等等。通过这些史料，我们看到作为吐蕃一代名王的松赞干布，由于采取与唐中央政权亲近和睦政策，并

因此而迎娶文成公主入藏，使唐蕃双方长期和睦相处，彼此的社会经济文化也都有了长足的进步。这也与松赞干布积极向汉地及其他邻族学习有密切关系，本译文就反映了汉族、突厥、党项、吐火罗、胡人、霍尔人以及泥婆罗、天竺等各族对吐蕃的影响，无论从农牧业、法律、宗教、医学、天文方面，或是从建筑、手工业、艺术以及习俗方面，都可以找到这种影响；同时在这些方面也逐渐形成了吐蕃社会的民族特点。这部分资料丰富且提供了许多汉文史书中找不到的珍贵史料。

此章作者在叙述历史事件中，多采用了赞颂的写作方式，比如在“松赞干布与文成、墀尊二公主去世”一节，大篇幅地运用了赞颂的写作方式。

第一节　六标志、六褒贬、六勇饰

所谓六标志（phyag-rgya-drug）是：宣布命令的标志（bkav-rtags-kyi-phyag-rgya）是印匣；军队的标志（khrom-rtags-kyi-phyag-rgya）是军旗；地方的标志（yul-rtags-kyi-phyag-rgya）是宫堡；佛教的标志（chos-rtags-kyi-phyag-rgya）是寺院（lha-khang）；勇者的标志（dpav-rtags-kyi-phyag-rgya）是虎皮袍；贤者的标志（mdsangs-rtags-kyi-phyag-rgya）是告身。

所谓六褒贬（rkyen-drug）是：勇士褒以草豹与虎；懦夫贬以狐帽[1]；显贵褒以佛法（lha-chos）；贱民（gyung-po）贬为纺织工及本教徒；贤者褒以告身；歹徒则贬作盗贼。

所谓六勇饰（dpav-mtshan-drug）是：虎皮褂、虎皮裙两者；缎鞯

(zar-chen，即gzar-chen——译者注）及马蹬缎垫（zar-rgyung）两者；项巾及虎皮袍等，共为六种。

再者，恭论（dgung-blon）大、中、小三者，囊论（nang-blon，即内相）三者，决断大事（bkav-yo-gal-vchos-pa）三者，总为九种，此即九大论（blon-po-che-dgu）。又，恭论行事犹如丈夫，以威力决断外务；囊论如同贤妇处理内政；决断大事之官，对于贤者，彼虽系仇敌之子，如其贤善亦当奖赏，如系恶者，即使是本人之子仍当绳之以法。

以上诸种即所谓“以万当十万之法”（khri-rtse-vbum-bzher），此为六法（bkav-yi-khrims-yig-drug）之首。

升、两、合、勺、钱、分、厘、毫等等，（以上所订之度量衡）即第二法（bkav-la-btags-pa-khrims-yig-gnyis-pa），此即所称之“十万金顶具鹿之法”（vbum-gyi-gser-thog-sha-ba-can）。

第三，王朝准则之法（rgyal-khams-dper-blangs-khrims）。其内容是：指出事物可行与不可行；克敌制胜，国泰民安；治理内政保护臣工属民；为后世利益而推行佛教；对显贵有缘者（所讲）之佛法，则不讲授给无缘之贱民；密咒圆满乃成佛之因，勿将此售做财宝，而应铭记在心；如颂扬恶人则有损双方，因此勿令贱民为王侯；若不以虎袍褒奖勇士，则失去做英雄之媒介；若不以告身奖励贤者，则后世将贤愚不分；善者当奖而不奖，今后谁愿做善者？事先若不以狐尾诅咒（懦夫），那么何以区分英雄与懦夫？如不惩处恶者，则永不会形成正念正知；如当治罪者而不治其罪，则后患无穷；若使生身父母受苦，今生来世得报应；如果虐待自己之弟子，那么将被外敌所离异；如果虐待妻室，则内外家务及农事势必尽行废弃。

综上所述，此即可行者三、不可行者三、褒奖者三、应诅咒者三、不应欺辱者三，此等总称之为王法十五种（rgyal-khrims-bco-lnga）。

又，对战争中的勇士，以六勇饰（dpav-mtshan-drug）奖之；对懦夫

则用狐尾以示憎恶及诅咒。

第二节 纯正大世俗法十六条及戒十恶法

所定之纯正大世俗法十六条，特别是所定之戒十恶法（mi-chos-chen-po-gtsang-ma-bcu-drug-dang-khyad-par-mi-dge-ba-bcu-spong-bkav-khrims），内容是：不准杀生之法（srog-mi-gcod-pavi-khrims）。此法是赔偿死者命价（gshin-stong）及赔偿生者损失（gson-stong）之法。又，不授则不取之法（ma-byin-par-mi-len-pavi-khrims）。此法是：盗窃三宝财物者偿百倍；盗窃王之财物者偿八十倍；偷窃属民财物者偿八倍。又，勿淫之法（log-par-mi-g·yem-pavi-khrims）。此法是：奸淫罚金之法。又，禁诳言之法（brdsun-spong-bavi-khrims）是：以护法神为证遂之发誓。又，饮酒节制之法（chang-la-tshod-zin-pa）。以上即为佛教之五根本法（chos-kyi-gtan-khrims-lnga）。再者，以此五根本法为标准，再加上奴隶不造反（kheng-mi-ldog-pa）及不掘墓（bang-so-mi-vbru-ba），则总称之为六大法（khrims-chen-drug）或七大法（khrims-chen-bdun）。总之，在戒十恶法外，再加上对母待之以母；对父待之以父；对沙门及婆罗门待之以沙门及婆罗门；尊敬族中长辈；报答恩德；不欺骗他人。以上即纯正大世俗法十六条。

此外尚有：皈依三宝且信仰敬奉；对父母当报恩敬重；对恩人追念（其恩）且报之以德；不犯上且听其言；凡所行应效仿显贵；潜心攻读佛法及文字；笃信因果及警惕恶业；对人莫生歹心，而应有益于人；凡所行事应秉心正直；节制酒食，明白羞耻；借债应按时偿还；升斗斤两禁

伪诈；他人未曾委托之事，当禁无益之干涉；做事有主见，遇变化应坚定；对所发之誓言及保证，应视之如生命。

以上诸法广为宣布。对于贤者之高尚理论及造益于后世之高等事业，凡吐蕃一切属民均予执行，则必安乐幸福。

第三节　三法及吐蕃疆界

所谓三法（khrims-yig-gsum）是：判断真伪（bden-brdsun-zhal-lce）对于诸富豪不羞辱，只稍加审判；双方犯罪则按“优巴坚”（dbyug-pa-can）（之法）判之。双方均有理，则以“两种姓法”（rigs-gnyis）判之。强弱双方如果争讼，待察其真伪之后，对豪强者不加羞辱，对弱者不做令其沮丧之起诉，此种法律即谓之“扼要决断之法”（mdo-lon-zhu-chad-kyi-khrims-yig）。对于双方有罪之（断案法）是：婆罗门优巴坚向某户主借的黄牛，当交还时，驱牛至牛主人院内，遂即无言而返。牛主人虽已见所送之牛，但未予拴缚，故而牛自后门亡失。因此，双方乃诉之于国王麦隆东(rgyal-po-me-long-mdong)，请求判决，由是国王判决道：婆罗门送牛而不语，因此割其舌。然牛之主人虽见而不拴，故当断其手。以此（案）为例，乃制定出《犯罪双方同审大权决断之总法》(chad-pa-gnyis-mnyam-du-gcod-pa-dbang-chen-bcad-kyi-spyi-khrims)。再者，如争讼双方均有理者，其案例如下：某户主之子，刚生不久既落河中，被鱼吞食。又，有居于山下村内之另一户主，其仆捉到此鱼，剖腹而得一未死之婴，该户主抚养之。俟后，先前之户主闻悉，即争讼，且求国王审理，遂判决：双方轮流抚养此子，并为此子各娶一妻，所生

之子双方各自领去。此子即谓之“两种姓之子”（khyevu-rigs-gnyis-pa）。后来，双方又各自携走此子所生之男婴，此婴后来出家，其名称作“两种姓比丘”（dge-slong-rigs-gnyis-pa）。以此（案）为例，遂制定所谓《决断双方有理三方欢喜内府之法》（gnyis-bden-dang-dgav-gsum-du-gcod-pa-khab-so-nang-pavi-khrims-yig）[2]。

如是，东方之咱米兴米（rtsa-mi-shing-mi）[3]、南方之洛（klo）[4]与门（mon）、西方之香雄（zhang-zhung）及突厥（gru-gu）、北方之霍尔（hor）及回纥（yu-gur）等均被收为属民。遂统治半个世界。十善之法（dge-bcuvi-khrims）坚固威严，安乐犹如天庭。

如此实行公平、威严之法律，使外部皆得到利益。（所有）动物规定为赞普之财富，牛羊等为自家私产，山上修筑拉则（la-btsas），大河中放行有船只。赞普之命令威严，百姓幸福安康。赞普的政事如春潮汹涌，人勤马快，富比神仙，信仰佛法可使今世与来世得到幸福，所有一切众生为父母而无纷争。读书写字盛行，众人信佛，使恶业无援，寻见十善之宝，（通过）幻化功德免除了差税，适时降雨，草木茂盛，硕果累累；枝繁叶茂，鸟儿悠闲鸣叫，藏地百姓福如太山。是时，吉祥地扎拉采（brag-chavi-tshal）核桃树之绿荫下，法王端坐于金座上，智勇双全的大臣们围坐于四周，犹如大海般的藏地民众汇聚于此，犹如五色彩虹的宝伞高悬于赞普座前上空，众神降下（吉祥）花雨。具有百味的神仙食物，堆放在犹如天空般（大）的仓库，终身享用不尽；面具舞、狮舞、虎狮舞、牦牛舞、鼓舞以及藏戏演员等目不暇接；神之大鼓从天而响，琴笛悠扬，乐声供奉；香味缭绕，如云满天；宝伞、胜幢、旌旗飘扬，满天舞动；美丽动人的少年们，身着华丽的衣服，手持供品，边歌边舞，恭敬供奉。法律之金刚杵树起，佛法之鼓声响起，是时臣民们见到赞普之功德如海，赞叹不已，人人欢乐无比。藏地民众安乐太平，人们都将十善法作为佛器。若使藏地百姓得到聚福及加持力，即需要供奉本尊佛。

究竟以何物造此佛像呢？正当考虑之时，空中的诸神预言道：“请迎奉蛇心旃檀上自然形成的观世音菩萨吧！”瞬间法王眉间白毫之光芒化为比丘，从僧伽拉犬和泥婆罗等地，迎请有无比奇特之圣物。

第四节　松赞干布迎娶泥婆罗墀尊公主

赞普松赞干布心想，为调伏藏地百姓，需要启请一尊佛像为吾之本尊。若用宝石做原料，未来至人们贫困之时必然遭劫；若用土石作原料，则有不吉祥之兆；若用木料作原料，则会裂缝。这如何是好啊！这时净地之诸神仙从天空之云层中齐声对赞普说：“幻化王菩萨，所有黑头人之主，你要迎请、膜拜和聚福之神像，如此之本尊位于天竺南方僧伽拉之大海边，自然形成的犬色巴拉观音背后之大象沉睡的沙子底下，蛇心旃檀中自然形成的观音菩萨，非常奇特地端坐于此，那即是赞普供养之本尊。”尚道：“凡人是不会找到的，需派一名具有幻化之力的人（前去）。”至此，（赞普）眉间射出之光尖上，出现一幻化比丘阿嘎玛德希拉（va-kar-ma-ti-shai-la），其头顶有尊阿弥陀佛像。赞普松赞干布即想到便说：“我前往完成（此业）。”说着与光芒一起来到天竺，并到达东方钟辛特金（grong-shing-thags-can）。是时，显现无量光佛之尊容，并传授慈悲之法后得到成就；于其座前的地上自然显现六字真言咒，遂被称为六字转轮质地。

在僧伽拉洲宫殿中，有位国王名称欧玛达格萨德（vu-ma-ta-ke-sa-da），是尼那朗巴（mye-na-nang-pa）之施主，信奉外道，（曾）灭佛并毁掉诸多寺庙，奉行恶道，砍断羊脖子，用血祭大自在天。为降伏其，

将其带到宫殿前的莲花轮宝塔边。此宝塔是光护（vod-srong）亲自开光的，塔之宝瓶于空中可以旋转，国王目睹后虔诚信奉，并答应言听计从，迎请其为自己之供施处。

国王为比丘抛洒花朵，遂于其头顶的上空自然形成无量宫。（见此景）国王信仰更加坚定，并启请作为供施处，承诺用蛇心旃檀和郭日夏犬造一百零八尊佛像，行十善法以及完成其他诸事。但唯有蛇心旃檀居色究竟天、郭日夏犬于玛拉亚（ma-la-ya）由毒蛇缠绕，无法取出。比丘道："蛇心旃檀在大海边，郭日夏犬在波那拉（po-na-la）北方之柏树林中，值十五日夜时，红花即可出现。此外，要成就大事须有福缘，若集福首先要供奉莲花轮宝塔。"

比丘言罢，即举行盛大供奉，带领国王及随从来到大海边，在沙漠中见有一自然形成的大犬萨巴尼菩萨之背后，有卧着的象群，其间有一大象，长着六颗象牙，鼻子像黄丹一样红，不断流出牛黄。即于此大象身下挖掘土地，大象被惊吓，遂从此地挖出一棵蛇心旃檀大树，有两孔及四处裂缝，四面充满香味、遍及光芒，香味传至十二个逾缮那（古印度长度单位，一逾缮那约合13公里多——译者注），光芒遍及整个世界。后汇聚在一起溶入其中，并发出"慢慢砍吧！"之声。后将其慢慢砍断，剖开后出现一尊十一面十臂观音菩萨。国王问起缘由，（比丘）道："以前佛陀轮回（vkhor-ba-vjig）到龙域传教时，色究竟天（密严刹土）的众持明来供奉，途中为供奉自然形成之犬萨巴尼菩萨的手中获取甘露时，（甘露）滴在花上，使其发芽。佛陀色图（gser-tub）降生时枝叶茂盛；光护降生时开花；佛陀释迦牟尼降生时硕果累累；（佛陀）涅槃时大树倾倒并埋入沙漠中，大象为避暑而于旃檀树边卧睡。"

《遗训》如此记载道："轮回威严之声闻罗汉从密严刹土取出一点旃檀之种子，共有四粒，三粒赐予佛陀，一粒放在犬萨巴尼的头顶后有生长出头发之说。"那头忿怒的大象因祈愿逆反，传说以后遂出现有朗达玛

(glang-dar-ma)。从布达拉取出郭日夏犬，于一百零八殿中造有佛像，将此地改信佛教。比丘于此地留有化身，并拿有自然形成的十一面观音像和一半旃檀。大海洲中所有的沙子、茅草以及有孔的宝贝上面皆显现有十万女神倡法。知彼等与化身无别，遂拿有一斗沙子和一把茅草。莲花轮宝塔中藏有七代到三代佛陀之舍利子，密封七道谁都无法开启。比丘知晓后打开封条，开启七到三层之黄金库眼，取出放有宝贝的箱子，从每个箱子中迎请出一把舍利子，其余按原样封存。此后，到达天竺中部的玛噶达（ma-ga-ngha）地方，国王因信奉佛教故予以迎接，两位公主以歌舞迎之。后从菩提树上摘来花朵敬献，（让其）戴上花蔓。把树枝作为供奉之塔，将佛陀的每粒舍利子安置其内，拿有长约一庹的菩提树枝。八大圣地大海中的每粒沙子上有化身千万，见彼等与真正化身无别，亦迎请有八斗沙子。在奈然扎热（nee-ranydsa-ra）的河边，见在佛陀用钵喝水的地方坐有十万菩提勇识，遂迎请有一斗沙子。如此，迎请有奇异之十供施处敬献给国王。（其）心想现在如此利益他人即可成就事业，故非常高兴，便举行盛大的供奉。因而见从自然形成的观音心间射出五道光芒，光芒射向泥婆罗。在大森林中心的旃檀林中看见有五尊观音，遂派遣幻化比丘前往此地，见四大城中瘟疫和麻风病肆虐，凶恶之魔鬼使生灵瞬间丧命。有一母水牛每天皆到森林中尽其奶汁后归，牧人跟随其后发现，母水牛围绕一发光的旃檀树转圈，时而抛撒奶子，故使路上撒满了奶子，（看到此景）他非常惊异。幻化比丘砍倒旃檀树时，从五处出现巨大光芒，并发出声音："慢慢砍吧！首先把我放到芒域林区。"裂开之旃檀树中出现有观世音菩萨，右面出现有五位供施者，遂安置于各处。称为圣贤哇德（wa-ti）和白色乌康布岗加玛离（au-khang-bhu-kma-vjav-ma-li）能够消除无时死亡之危害，到目前为止尚存在。第五尊佛言道："我要前往藏地作为赞普之本尊。"遂迎请献给赞普，幻化比丘也溶入赞普之眉间。

佛祖释迦牟尼的八岁和十二岁等身像放于何处？为了大乘佛法兴盛，应将此二尊佛像迎请到藏地。虔诚启请自然形成之佛像时，从其心间出现两道光芒，射向汉地和泥婆罗，见到两位幻化公主。若要迎娶此两位公主即可得到两尊佛像，佛法亦能引入藏地。次日清晨臣民拜见（赞普松赞干布），并向其请安时，讲说梦境并暗示。众臣一致同意迎娶，但商议如何迎娶之时，首先为迎请泥婆罗公主，吞米和噶尔等百人带着礼品和赞普旨令三函。后向忿怒女神启请，（忿怒女神）曰："你之心愿将会实现！"于是为泥婆罗王献上礼品和礼金，（泥婆罗王）说："若娶公主须秉承三谕旨。"后分别递予赞普谕旨三函，知其通慧且幻化无数，顿时畏惧心生敬意，将佛陀八岁等身像、慈氏法轮、旃檀度母、琉璃钵盒等无数随嫁物品敬献给幻化法王松赞干布。（泥婆罗公主）来到藏地，于喜宴王府拜见赞普松赞干布，正式册封为王妃。赞普松赞干布心想，释迦牟尼的三个等身佛像供奉于何处，方可使佛法昌盛，使大乘佛法更加兴旺。除三十五岁等身像不能迎请外，八岁和十二岁等身像必将迎请。

（松赞干布）祈祷自成旃檀佛像，于是自佛像胸间有光、声等射出，其声曰："因吐蕃众生出自猴之岩魔（女），故难以调伏，因之需迎请二化身（sprul-sku-gnyis，指墀尊与文成公主——译者注）调伏之"。松赞干布又问道："当从何处迎请化身？"于是自旃檀佛像胸间射出二光，此二光逐一射至泥婆罗及汉地，得见两地各有一位化身神女（sprul-pavi-lha-mo）。因此，松赞干布觉知：如迎请此二化身，则两尊神像及汉、泥（rgya-bal）两处之一切佛法均可传到吐蕃。

次日清晨，诸臣前来朝礼。当书写信函文件之时，松赞干布心有所思地说道："昨夜梦中，梦见西方泥婆罗处有一洁白娟美少女、东方汉地有位悦意之蓝色少女。"松赞干布说罢，右面噶尔·东赞域松、左面吞米桑布扎，此二大臣各以盛满谷酒之琉璃杯敬献赞普，并嘱赞普勿将所梦说予别人，又说："彼二化身神女当由我等迎请之。"言罢遂去。因提

及有关迎请神女之事，于是向七城镇中之七首领征询，遂之议定：翌晨各自携带食品，集聚于卧塘湖畔草坪和鹿园核桃树干之下（商讨）。

（次日晨，）诸大臣及七位首领集会，将七首领所带之食品聚集一起，摆上新鲜肉腔。于是吞米桑布扎说道："现集会决定办法，此乃甚为吉祥之事，当圆满如愿。"遂后噶尔说道："汉、泥两王有两位绝好公主，今商议是否迎做赞普之妃？"众人一致答曰"善！"当研究迎娶方式时，众人认为赞普心胸深邃而广，非他人所能知晓，因此决定启问赞普本人。继之众大臣前往(赞普处)，噶尔奏问如何迎请之事。松赞干布道："吞米为前导大臣（sna-drangs-pavi-blon-po），率骑士百名，于孟秋之八日吉祥时刻，在旭日初照红宫山（pho-brang-dmar-po-ri）时，当即启程，在整个行程中，为请得泥婆罗公主（jo-mo-khro-gnyer-can）而要祈祷。再者，带给泥婆罗王[5]的礼物为：金币（gser-gyi-dong-rtse）一千[6]，请婚聘礼为金粉一升，珍宝是镶以人间宝物和天神珍宝的璎珞等等。此外，泥婆罗王将连续发出三道不同谕旨，对于这些问题的答复，你等当依次无误地将这些箱箧呈上（此箱箧系做储放赞普信件之用，见下文——译者注）。"于是，诸属臣依此而行。

（吞米）向泥婆罗王呈献礼物、施之以礼，复将聘礼置于泥婆罗王面前，又把珍宝璎珞披挂在泥婆罗王身上。随后吞米说道："我等乃藏地观音化身法王之臣，今启请陛下之女墀尊公主（sras-mo-lha-gcig-khri-btsun）作为我王之妃。"泥婆罗王长久闭目不睁。过后泥婆罗王方说："吐蕃荒凉地区之王不宜为我之姻亲。我（处）自光护佛（sangs-rgyas-vod-srung，佛典译作迦叶佛——译者注）时始，圣教即传承不绝，且有三宝之所依。而你处却没有这些。但是，你等系远道而来者，吐蕃赞普能否建立三宝之所依？如能，则将公主予之。（你们）去向（赞普）讯问此事。"噶尔说道："如果每件事均须往返于吐蕃与泥婆罗之间进行请示，那将请不到墀尊公主。关于此问题的回答，现呈上第一个箱箧请

阅。”遂之将第一个金箱箧打开，则见里面有一封在蓝黑色纸上用金写的泥婆罗文书，该文曰：“荒凉吐蕃松赞王致书泥婆罗王阁下：汝之南部泥婆罗（lho-bal）具有佛法。而我则无佛法及供奉之佛像，但我却乐于此事，如能许以公主，我将在一日之内用五千化身建造一百零八幢庙堂，其门均朝向泥婆罗之地。此事岂不极为稀有神奇焉！”

泥婆罗王又谓：“你王如能依止十善之法就许以公主。你等去奏问吐蕃赞普吧！”于是，（吐蕃使臣）复又呈上银箱箧，（箧内书函）对此答曰：“（吐蕃）在一日之内将以五千化身建立十善之法。”因此，泥婆罗王稍有惧意，虽想许以公主，然为表示深沉起见，复曰：“纵使你吐蕃赞普语气甚大，但我(地）自光护佛以来，即拥有如同炊烟不断般的享受。（你吐蕃）若在妙欲享受方面能和我相同，则即许以公主。你等去禀问赞普吧！”于是，（吐蕃使臣）再呈以铜箱箧，（箧内信函）对此答道：“我用五千化身，在五门的每一处，使之有以千万计的具有色、声、香、味、触等诸种享受；打开一切宝窟，开放诸种商市，使尔南部泥婆罗之全部黄金依存于我之吐蕃。此事岂不罕见神奇哉？！如仍不许以公主，则将发五万化身军队，令其摧毁泥婆罗，且将公主带来。”泥婆罗王闻之甚惧，遂对化身吐蕃之王始有所知，故而略示敬意，因之允诺许以公主。

继之，泥婆罗王对墀尊公主说道：“你须去做吐蕃王之王后。”墀尊公主说：“父王谕旨不可违抗，如须我去，但吐蕃王虽说是一位佛之信仰者，可是据说彼处根本没有被供奉的佛像，因此，请王赐以释迦佛不动金刚（jo-bo-mi-skyod-rdo-rje）、慈氏法轮（byams-pas-chos-kyi-vkhor-lo）及自成旃檀度母（tsandan-gyi-sgrol-ma-rang-byung）等三尊佛像。此外，据说吐蕃享用之物甚少，故请父王赐以七大象驮的珍宝。”泥婆罗王表示同意，遂将稀有佛像三尊、珍宝、翻白草（一种药用植物——译者注）、天宝（de-wa-ratna）、琉璃气化钵（de-wa-beedvu-rgyavi-

lhung-bzer）等诸宝，以及其他诸宝等共七象驮，赐予了墀尊公主，并盛宴款待吐蕃诸臣。泥婆罗王讲了教诲的要义。然后，墀尊公主坐在一头高贵的巨象之上，手捧自成旃檀度母佛像，其余两尊佛像迎奉在巨象后面的凉龛之中，尚有七象驮之珍宝等等。由泥婆罗王臣等送至泥婆罗及芒域（mang-yul）[7]交界的一片广阔的树林处，并为吐蕃将得到幸福安乐进行了祈祷。随后诸王臣等返回。由于道路狭窄，难以通过，便打发大象回去。诸路道窄难行，故诸珍宝等乃由溜索运送。据说，墀尊公主和两尊佛像都曾徒步而行，自芒域开始，两尊佛像则用两头洁白雌犏牛奉迎，墀尊公主骑一白骡，由一百匹马载运诸种珍宝，口颂天女颦蹙度母（lha-mo-khro-gnyer-can）之名而来。在阳木马年（shing-pho-rtavi-lo）抵达吐蕃王宫，则与松赞干布王相会，墀尊即被封为王后。

第五节　泥婆罗墀尊公主建宫室

《遗训》（ka-bkol-ma）一书谓："役使龙与夜叉为奴，建造赤兹红宫（pho-brang-khri-rtse-dmar-po），此乃世间所无与伦比者。"复次，赞普松赞干布常于本尊前供奉、禅定，既不消遣亦不游幸。对此，泥婆罗公主心有所思："此王于身体及功德方面当颇有裨益，然而（赞普）不出王宫之外，此举将使彼方军队前来破坏，故此当造一座军队不可摧毁之宫室。"思罢，遂即启请神物琉璃气化钵，乃获无穷之饮食，并以诸种珍宝为顺缘，役使男女夜叉为奴，将此诸奴隶置于红山（dmar-po-ri）范围之内。宫为火砖之墙，每边一俱卢舍，墙高三十六版，四门有碉楼牌坊等，小门房屋均有流苏、飞檐，且饰以诸种珍宝，环饰以小银币。单

垂及双重宝珞处设有铃网，铃铃奏响，复又庄严以牦牛尾及丝缨之幡。宫内有宫室九百九十九间，连同宫顶，总为红堡一千（mkhar-dmar-stong）。宫顶均逐一竖立系以红旗、中间缠以杂彩之枪矛十杆，并设各种兵器，悬挂各种丝绸之流苏。在南墙之内，仿胡人宫堡（sog-povi-mkhar）建九层之神岩吉祥无量宫（brag-lha-bkra-shis-kyi-gzhal-yas-khang），复建与赞普王宫相同之王妃宫(btsun-movi-pho-brang)，王宫与王妃宫之间连有银桥，设置华丽的天窗，并连接以无数饰物，可使王与王后相互往来。（此宫）虽有一亿军士前来，而五人即可防守，观之如克敌制胜之宫殿。论其精美，美不胜收；其如日轮，光射难挡；又如罗刹域之楞伽布山（srin-yul-langka-pu-ri）那般可畏。宫之东门外，系赞普驰马之地，其长九百弓，广十八弓，深为两弓。其上铺以木板和火砖，然后再于其上覆以红铜，旁侧饰之以流苏璎珞，绘以各种吉祥画图。或施以浮雕，或者以诸种丹青，内外犹如金色一般。赞普驰马其间，阵阵蹄声，如十万匹马（驰骋）之蹄声，又如遇到暴风雨之声，复如诸种敲钹奏乐之声。其声如四谛之颂，又如宣布政令之四印法语。有关此次建宫情况，据谓绘于逻娑之鲁康（ra-savi-klu-khang）西壁[8]。

第六节　迎娶文成公主

再者，化身法王松赞干布，其谕旨珍重威严：以谋臣妙计，将度母化身之公主（lha-gcig-kong-jo，即文成公主——译者注）及世间珍贵之释迦牟尼佛像（rten-mchog-shva-kya-mu-ni）[9]等等，自汉地迎请到吐蕃，四方诸人各有明见，彼等各见（公主）自本方而来并予迎送，在卧塘湖[10]

（vo-thang-mtsho）畔及林园、砂砾之中心[11]，车辆陷落、大地震动、畜驮倾倒。拉嘎（lha-dgav）、鲁嘎（klu-dgav）两大力士虽经发力，但仍不能动此释迦佛像之时，乃以龙宫（klu-yi-pho-brang）镇慑该地。有见于此，遂将佛像置之此地加以供奉。化身神女文成公主（lha-mo-mun-sheng-kong-jo），被迎为第二位贤惠王妃[12]，并举行如天庭般的盛大喜宴。又，（此次迎婚经过是）：噶尔所率领之百名大臣，携带礼品为一百枚钱币，聘礼为七枚金块及无价之宝天衣[13]。在乌鸦未啼之时，口颂祈祷度母之词，诸臣工遂即起程。抵达汉地神京万祥门（zim-shing-bkra-shis-khri-sgo）[14]，继而朝觐孔子化身王唐太宗（rgyal-po-thang-thavi-dsung-ngam-kong-tse-vphrul-rgyal）[15]呈上礼物及请婚礼品，并提出（迎请）公主之意，太宗欣然，想许以公主。而王子泰瓦（rgyal-bu-the-ba）则说："吐蕃攻掠我许多汉地，杀我戍边卫士，因此不予吐蕃！仲格萨尔（khrom-ge-sar）兵多将广，应许给他。"母后则说："吐蕃资财贫缺，不可许之。而大食（stag-gzigs）资财富庶，当许给之。"文成公主则说："那天竺佛法兴盛，我欲往天竺。"据谓，（在唐宫廷）还聚集有四百名求婚骑士。对此，吐蕃使臣说道："首先提出迎请者是我吐蕃，故应给我吐蕃。"然而，仲格萨尔、大食及天竺等均依次说道："若不给我，则将引兵、放火，并将水淹汉地。"对此，汉地法度严明，不能随意允诺任何一方，因此，唐太宗口谕："在诸求婚使者中，谁聪明便将（公主）许配谁。"

如是，（唐太宗）给百名求婚使者以百只绵羊、酒百秤，（规定）一日之内，凡能将酒肉吃完、羊皮揉好、房屋清洁者，即许之。又，一颗闪光之巨大玉珠，惟如小盾，其上有孔，一孔居中，一孔在边侧，而中间之孔，内如盾之(藤圈)[16]。兹授以丝绸一条，谁能将丝绸穿过玉石之孔，则许以（公主）。又，有百只母鸡、百只鸡雏及百匹母马、百匹马驹，谁能识别出彼等之母子关系，即许以（公主）。再者，令出百段断木，谁识其根与梢者即许之以（公主）。复又于夜晚举行宫宴，在迷蒙及

初更时分，令（使者）归，谁能门户不错而找到自己住处者，即许以（公主）。

但是，其他诸使臣均未做到。而大臣噶尔则单另将绵羊杀死，并把每支肉腔分解开来，诸一切成小块，令大家轮流蘸盐而食，并轮回饮酒；羊皮按人之座次辗转揉之；因此，酒肉食毕，羊皮揉妥，不迷不呕、房室洁净。又，（噶尔）用食物和乳汁喂养一只汉地蚂蚁，以丝线系住丝绸之端，再用丝线(另一端）拴在蚂蚁腰部，继而将蚂蚁置于（玉石）之边孔处，吹之，蚂蚁遂从（玉石）中间钻出，于是丝绸得以穿过玉石之孔。再者，在平坝上撒下干糟粕，将鸡放出，于是母鸡与鸡雏双双共食，而在母鸡腰下掩蔽而食者即其子也。又，将马驹拴在一旁，一日之内不予饮水，令其干渴，次日清晨，将马驹放到母马群中，于是马驹各寻其母吮奶，遂可逐一识其母子矣。复次，将诸断水投入河中，树根部分下沉，据此即辨出（树之根、梢)。再者，暗携灯具（在所居之门）上涂以蓝靛、朱红，并将此第三百六十门上标出记号，乃去(赴宴)。（宴会上）抑制酒量。初更时分，点燃灯具，边看边行，因此，准确无误地抵达驻地。在以上一切经过中，吐蕃（使臣）成为聪明者。然而，据说（唐太宗）表示轻蔑，仍不许以（公主)。

(唐太宗）又谓：“明日，将公主置于百名宫女之中，谁认出，即予之。”于是，噶尔先以酒食诱哄驻地之女主人，以示友好，噶尔问道：“你与公主亲密，需要你予以指示。”该女说道：“我将谷秆插在（公主）的腰间，作为标记。”但噶尔经考虑表示（此法）不妥，遂微笑着说道：“那么如何是好？”

为此，噶尔又将一铜锅水，放在三足灶石之上，表面盖以盖板，其上放一女孩，其上再用一陶器覆罩之，继之又用一网状物遮住。在陶器的孔部，复安一铁嘴，令其说话。所说如是：“公主有女仆十六人，我乃公主之心腹。明日，向外数第五十名（宫女）以上，向内数第四十九

名（宫女）有余，在这两者间姿态娟丽而身材适度者，其口内可闻有莲花之香气，所穿之七褶披风，其外生香，有一拇指大之玉石蜂，在空中（距头部）一支箭长的距离飞舞，再者，在额间画有朱砂万字花纹[17]。”

翌晨，其他使者们候于门旁，百名宫女依次而出，对此，其他使臣，但见何者貌美、何者衣着高贵，遂即两两相携，口说：“我得到公主矣。”乃去。大臣噶尔以丝绸将手缠住，举着一只雕翎箭，坐于宫门中间。公主出来，噶尔便用箭梢卷住（公主）衣领引之，此时（公主）笑着转过身来，于是溢出了青莲花之香气，玉石蜂和朱砂万字纹的标志亦得到证实。

俟后，其他诸使臣得到了各自所选择的宫女而去。唐太宗对公主说道：“你应前往吐蕃。”公主说：“请赐予我供奉神像金释迦牟尼、十八种工艺书籍（gzo-sna-bco-brgyad-kyi-dpe）[18]、《大医典》（sman-dpyad-chen-mo）[19]、八十部占筮历算法（rtsis-por-thang-brgyad-bcu）[20]等。”于是，唐太宗乃将上述诸种书籍、珍宝、锦缎等等无数物品，均赐予公主。继之，文成公主问噶尔道：“吐蕃有无蔓菁、瓷土、马兰草、虫石子以及刺縻树？”噶尔答道：“其他均有，唯无蔓菁。”公主说道：“那么，此地尚可取。”于是，乃携带蔓菁籽种[21]。

大臣噶尔因长久没有答应公主（嫁到西藏）之事。（噶尔）心想，如果拿去一升黑羊脾脏的血、丝绸灰一升、木炭矛杆一庹等作为聘礼的话，藏人虽会感到特别惊奇，但不会出现随即宰杀所有的羊、烧丝绸、火烧森林等等现象，这样会使汉地遭受损失。

于短程送行之地，支·塞汝贡敦[22]妒忌噶尔，说道：“作为公主之人质，需一聪明大臣留居汉地，若如此则汉藏关系即可亲密。”支·塞汝贡敦复以目注观噶尔，由是唐太宗言道：“需一聪明大臣作为人质留居汉地。”噶尔知悉支·塞汝贡敦（vbri-se-ru-gung-ston）心怀妒忌，但仍说：“让我居此，以使汉藏亲密和睦。”于是噶尔乃留居（汉地）[23]。（噶尔）

私下对其他的大臣说，我在汉地完成任务后立即返回，马上派遣一名化装成乞丐的人到我身前。

（文成公主）将释迦牟尼佛像置于车上，由力士拉嘎（lha-dgav）及鲁嘎（klu-dgav）牵引。文成公主骑一白骡，由达杰芒波结（dar-rgyal-mang-po-rje）引导，随行者尚有贵族少女十六名，勇武力士百人及九十九位吐蕃大臣等起程前往吐蕃[24]。文成公主一行在乌鸦未啼前出发，时至上午，在吉祥平安之地铺下坐垫，于白绸帐幕中，将释迦牟尼佛像安放在宝座中的彩缎软垫上，以饮食及五种供物祭奉，文成公主弹起白银（装饰）成的多弦琴和琵琶，并吟咏歌唱，以“圣体高洁隽美”等辞礼赞颂佛。敬献神佛之余物则赐予十六名女侍者及其他诸人。是时，有些人祭祀和礼佛，另一些人则欢乐嬉戏、载歌载舞、纵情娱乐。据说，上午即这般度过。

（这时唐皇在追查）是谁说出了（此事），即公主（是哪一位）。经占卜后方知晓，在三座大山上有一湖，湖上有一平原，并燃有火焰，平原上有一陶俑形状之女子，全身是眼，长有一张长铁嘴，遂道出了真相。众卦师一致如此认为，王子泰瓦（te-ba）很气愤，哪有这样的人，随即将三百种《五行卜辞》焚烧，从此汉地卜辞消失。噶尔对唐皇说：“在藏地人们把种子炒熟了下种，收成很好。”（唐皇信以为真）就照这样下种，现在逻娑还有在虎月毛驴耕地以及下种炒熟种子之现象。噶尔假装患有重病，并说：“如此死去会出现十八种不祥之兆，我七天后会身亡，将对汉地造成灾难。”（唐皇）道：“我的卜辞全烧掉了，你聪慧异常，有何良策?”（噶尔）说：“给我配以尸马、尸衣、尸食，并让你的心敌向藏地方向前进，不得回头观望。若返回，则不会出现对人危害的情况，对庄稼收成有些影响但不大。”随后将其（心敌）遣返。上述诸说皆出自《遗训》（ka-bkol-ma）一书。

对此，《唐益》（thang-yig）等书则载：巴达霍尔王（ba-ta-hor-

gyi-rgyal-po）等等之求婚使臣，每使团各一百人，分为四部，连同吐蕃使臣共为五百人。唐朝轻视吐蕃，久不接见。后在外出之际（吐蕃使臣）乘隙谒见，奉献绝世之珠宝琉璃铠甲，复又次第开启三个有指令的箱箧，此与给泥婆罗者相似。经过斗智之后，（唐太宗）最后说："兹将公主混排在三百名宫女之中，列于平坝之上，谁认出来就赐予谁。"于是，噶尔送给文成公主婢女黄金一升，求问将以何法（辨别公主）。婢女遂指教说："那化身公主，不比其他宫女大，也并不比别人体态那样美。此女之特征是：青色中透着红彩（此喻文成公主容貌风韵，此与藏史传说文成公主是水中莲花"chu-nang-gi-padma"相映，见《隆多喇嘛全集》，va函，5页下——译者注），口生青莲之馨味，碧玉之蜂在她顶上飞翔，右颊有骰子点纹，左颊有一莲花纹，额间有黄丹圆圈，其上显有度母字样[25]，其齿白细密，中间略有缝隙，喉部柔润，颈部有小斑点。排列着的宫女共三百，右行排列，由首至尾末不会有她，而在左行排列中数过第七名少女之后，文成公主就出现了。"经过这番指点之后，噶尔便从左排竖起箭稍，逐一评道："啊！这个像屠夫之女，否则她的手为何是红色？"像这样，噶尔逐一认出了陶工（之女）、木工（之女）、厨师（之女）、器皿匠（之女）、铁匠（之女）及织绸匠（之女），继而数至第八位时，心想这大概是文成公主。于是，噶尔即将所谓"青中透红"等等特点叙述一番，继之则以箭稍牵领，文成公主乃哭泣着随之而行。噶尔和支·塞汝贡敦骄傲地引吭高歌，其歌曰："啊！何其妙哉！文成公主你，请听我所言，吐蕃之王土，诸宝所缔造，王者宫廷内，人王神所居，松赞干布王，仪表丰姿美，见而心神恰，观音大慈悲！"由于噶尔吟咏松赞王及吐蕃之功德，文成公主遂稍有喜色，并且向外随行。其时，唐太宗（对公主）说道："你看！其使臣（心机）之心变幻，其王所具有之预见及神通，倘若你不去，其神兵就会抢你，土地将被征服。因此，你应前往吐蕃！"言讫，唐太宗即将一切利益安乐之源——释迦牟尼佛像、众多珍宝仓库、

宝库、金玉所制之告身文书、三百六十部佛经、珍宝黄金碧玉之种种饰物、各种熟食及干食之食物调制法、镶有玉片的黄金马鞍、上面有八种狮子和鸟的绸缎坐垫且垫上尚有枝叶宝篆纹，此外还有诸种无比之奇珍异宝等等，为使吐蕃王感到稀奇，而将上述诸宝赐予文成公主。复又将六十部工巧著作（gzo-yi-rig-byed-drug-bcu）、八观察法（brtag-babs-brgyad）、五诊断法（dpyad-lnga）、六祓除法（sbyongs-drug）、四部配药法（sbyor-sde-bzhi）等等医药及治疗法全部赐给（公主）。另有珍贵之饰物衣服等两万件、貌美又与其同心之少女等五名，等等，亦均赐予（公主）[26]。继之，唐太宗教诲公主说："你之举止当如此：远瞩深识，精通内外诸事，言语温和、善言健谈，善理住所、敬奉尊王、爱护诸众眷属、知羞明耻、举止检点。"噶尔作为人质留居（汉地），唐太宗赐以最佳庄园及绝世美人。

噶尔的心病未有消除，装病在床。（唐皇）派医生前往诊断时，（噶尔）于晚上头朝里倒着睡；医生把脉时噶尔将脉搏用绳子缠住并连接在老鼠和家鸡的身上。（医生）说："脉相错乱，只有小动物、小鸟、石脉。"唐皇闻后很不放心，便问噶尔："我死后，汉地将会发生大的灾难，藏地赞普得知后，会发兵讨伐等恫吓（汉地唐皇）吗？"故（告诉唐皇）需要做祈福禳灾之法事，准备三只绵羊脾脏之血等，到藏地高山处祭神。（唐皇）恐怕噶尔逃跑，便派了四位大力士护送。（噶尔）灌醉了大力士，毁掉武器，割断马蹄，随即逃走。大力士醒酒后，害怕（唐皇）怪罪，便无心返回，也跟着噶尔逃到藏地，故汉族姓氏即于藏地出现。大臣（噶尔）道："将丝绸之灰做成偏心国王之服饰，无粒麦穗成为贪婪王后之食粮，木炭茅杆作为英勇王子之武器。"宰杀羊为无脾脏之血，遂于本尊前忏悔。（噶尔）如此唱到。有些王统史集记载，唐皇前往供奉释迦牟尼像时，佛殿中的释迦牟尼像以前是面朝东，此时却面朝西，去向已定，只好答应赐予（藏地）。公主说："我去藏地甚好，如要

迎请释迦牟尼像，敬请莅临到我的指尖上。”公主坚信释迦牟尼像已莅临其右手指尖后，便前往藏地。

总之，文成公主为了吐蕃之事业，专程前往吐蕃。虽然幻化女神之父母和兄弟皆为菩萨，做何事都不会出现差错，但不知其子有何本领，故不能得罪任何一方以及心思不可乱。一天谁要三心二意、谁要不专心，就不可能打败敌人。若说假话，神都不会保佑你；做何事都要正直，践行利乐，要具备圣人的品行；过分欺负别人或做事太偏心就会出现如此罪祸，为使后人知道唐皇偏心，而幻化大臣（指噶尔——译者注）降灾于汉地。为使（文成公主）显示尊贵，迎请甚为困难，这并不是有意制造障碍。此后，文成公主臣仆一行到达康地（khams）[27]。为了等候噶尔，于山崖上雕刻佛之圆满头像、佛之善行（即普贤行愿品——译者注）以及八十肘长石佛像，捕鹿耕田、建造水磨[28]。又在使人束手无策的森林中，公主沿途修筑小路，沿着刺縻树向前走，踏遍了各个地方。对此，某些不纯正的大臣认为公主滞留于途。普遍认为公主仍在观看刺縻树；而具有菩提心者，则见到公主与释迦佛踏遍全部吐蕃，并为之进行加持。当文成公主到达郭冬郭莫（sgo-dong-sgo-mo）跟前时，汉地吉兆业已衰减，因之汉地之护法神骚动起来，遂降无边大雪，所有森林相互杂乱倒伏，故而文成公主被阻途中达两月之久。俟后，大臣们到此，进行熏烟、焚香、敬献祭品，并祭祀了汉地神像，大雪乃止，林中树木复又立起，遂得以穿路而行。临抵吐蕃附近之时，吐蕃赞普乃遣使臣往迎，且将举行喜宴。松赞干布说道：“她乃度母化身之公主，因此变幻巨大，她将自何方到此不得而知。”言罢宣布要四面出迎。于阳火猴年仲夏初八日（me-pho-sprevuvi-lo-dbyar-zla-vbring-povi-tshes-brgyad-kyi-nyin），于四方迎接之人，均见到公主、释迦牟尼佛像、百名吐蕃臣工、百名力士及人马等等是从自己（所迎接）的方向到来。在东方迎接之人，则见公主等是渡过纳东堡（mkhar-sna-mdong）之河而来[29]，故此地乃称嘉莫热卡（rgya-

mo-rab-kha，意为“公主渡口”——译者注）。在南方迎接之人，则见公主是自哲斯卓(grib-se-sgrol)[30]河谷而来，公主在冰上插一银马鞭，如一右旋海螺，宣讲善事（bzang-gsung-ba）即产生于此时。于西方迎接之人，见到公主来自荒原之巅的森林[31]，为了镇压对王宫不利之地形——像千万座天门似的出鞘之剑抛立于空中，在走到千万座地门状如猪鼻似的贝巴才崖（sbal-pa-tshal）时，公主指示：“在崖石画以佛之诸亲眷属。”因汉地工匠于此地浮雕了依怙神像，遂称此地为帕东纳（phag-gdong-sna)[32]。在北方迎接之人，见到公主来至郭拉（sgo-la)[33],并于该地迎接神像，遂称此地为拉苏东（lha-bsu-gdong)。总之，四方之人均同时见到公主。在卧塘湖畔(vo-thang-gi-mtsho)，有森林及沙洲，其间有小草坪，上有泉，当公主一行抵达此地之时，载有释迦尊者之车辆陷此，继而地震，致使全部驮载之物尽倒，力士拉嘎、鲁嘎虽抬举之，然未能抬动，是时，文成公主摆好“博塘”（spor-thang）进行卜算[34]，悉知世界有四大地区。

往东走向的大山奔茄（vbigs-byed）山脉之北方，有一大象国犹如盛开的莲花；往东走向的雪山山脉以北有雪域，犹如魔鬼仰卧。玛拉雅（ma-la-ya）的北方有世界之中心，犹如宝贝洲。在增丹（mdses-ldan）河的北方有大象洲，犹如花儿洲。雪域魔鬼仰卧之中心，有魔鬼的心脏，卧塘湖便是魔鬼的心血，湖边有两座山是魔鬼的心骨，危害众生，遂用国王之宫殿镇压。在其四周有像乌龟和蝎形，便是魔鬼之随从，所有山脉的走向聚集于中心。见于逻娑布满盗贼，品行不端者皆至此。并知彼具有五种凶地之龙宫（kluvi-pho-brang)，当以释迦牟尼尊者之像镇之，于是，在尊者佛像四方立柱四根，悬挂白绸帘幕，四力士护持，即如是供奉之。在王宫擂起欢乐宴会之大鼓，在神奇之街道上，所有人均盛装向外疾驱，（喧闹）之声犹如地震。公主及臣工眷属人等驾抵王宫之东门，被住在索波卡（sog-bo-mkhar）宫殿中的墀尊（khri-btsun）发现，心想：（她们肯定在）建造供奉释迦牟尼像的一座神殿。汉人会占卜，

可能还会建造别的庙。我是大妃子还没有神庙，不能在我之前造庙。便严厉地对文成公主言道："你有佛像，我也有三样奇异之佛像，一来我是大妃子，二来我来自佛教的故乡，故你不能在我之前修建庙宇。"文成公主回答说："墀尊说的极是，你在下面的湖中修建寺庙，我在上面平坦之处也修一座庙宇。"说罢将白银马鞭扔到卧塘湖的释迦牟尼像前，墀尊羞愧难当，无话可说，便不让文成公主和松赞干布见面，在《遗训》中有上述这样的记载。其他史书记载，墀尊如此唱道："我和你有区别，我是首先跨过门槛的，也是泥婆罗国王的御妹，正妻是国王的妃子，妾是妃子的奴仆。"文成公主回应唱道："我还没有找到住处，没跨门槛未与赞普见面，王妃你已争风吃醋，妻妾不过是名分之别，和气相处胜如亲姐妹，心生憎恨到头来自己会吃亏。"

其时，噶尔由于迎接公主时遇到阻难，因而心怀不满，故此既未给（公主）送去所需之物，亦未使公主与松赞干布王相会，时有月余。故此，文成公主欲返汉地，于是噶尔乃进行商议。此后，松赞干布登临欢庆的宝座，为文成公主加冕，并封其为王后。两位化身公主到来时，佛使观世音（指松赞干布——译者注）、墀尊公主及文成公主身上发出亿万无际的光芒。其光自无边虚空转照众生，见到顿时断除（众生之）一切烦恼，获得金刚禅定安乐。诸菩萨见到三位化身（指松赞干布与二王后——译者注）正为整个吐蕃加持祝福，使之处于无边禅定之中。而普通吐蕃属民则见到世间和睦相处，本教师正在招财引福，王与王后正合卺系丝、彼此轮流饮用肉汁及饮料、交替取食全羊及酥油汁合成的面团。

此外，还建造了寺庙。为了生育王子，松赞干布又娶香雄王（zhang-zhung-gi-rgyal-po）黎弥佳（li-mig-skya）之女香雄妃黎娣缅（zhang-zhung-bzav-li-thig-man）、弭药王（mi-nyag-gi-rgyal-po，即党项羌或后来所称之西夏或木雅之王——译者注）之女茹雍妃洁莫尊（ru-yongs-bzav-rgyal-mo-btsun）、堆垅芒地尚论（stod-lungs-mong-nas-zhang-blon）

之女芒妃墀江（mong-bzav-khri-lcam），总娶王妃五人。

第七节　兴建大昭寺、小昭寺

此后，文成公主查看了地相，（发现）藏地犹如罗刹女仰卧，在其八大关节和四肢处，首先要建寺镇伏之。卧塘湖是魔鬼的心脉，是恶道之门，填充后建造寺庙。八大恶地各修一寺镇伏之。随后大地呈八瓣莲花相，空中出现八大法轮之形，八方皆布满八种吉祥之兆。四相不拜具四宝，所有功德一时显现，（公主）这样说道。赞普心间之光芒射向湖心，湖中形成了光之宝塔。通过加持筑起幻化石门，用金刚砖在木头上打孔，在铁水根基之上铺以砖，如同金刚一般的大地上，地基被非人所破坏，这时从天空中传来声音："首先要造一尊赞普的塑像。"用诸多殊胜之物配以旃檀拌成药泥，制作成主体，而后放到赞普的枕边，睡时即可看到菩提勇识佛之光溶入其中。早晨醒来时，十一面观世音佛像中之根本白三面容光灿烂、嬉笑言开；其上三面为天鹅黄色，行忿怒增王之业；其上两面犹如珊瑚之色，行犬齿獠牙忿怒王之业；其上二面为黑怒容，行忿怒、凶猛之业；其上是为黄丹色的阿弥陀佛像；面部之下与赞普的身高相等。法身之根本十臂中之双手于心间合十，在无量光佛的右面有四佛，持绘有白莲之宝贝净瓶；左面四佛持有弓箭，彼等手脚用金镯和蛇来装饰，宝饰艳丽光芒如日，上身左乳被动物皮所覆盖，具有功德身相犹如自然形成。又有许多光芒照射在自然形成之旃檀和舍利子，并迎请之，用手将绸缎彩帘稍微掀开，佛之心中即显根本智慧菩萨之性。报身分为三十八个种类，化身分为千手千眼，传说由外部的泥婆罗工匠

献上。世间自在等八随从，在藏地是最初塑造的。自然形成佛身中出现火焰和忿怒，犹如天空霹雷响，把月亮苑（zla–ba–tchal）的鬼怪皆摧毁。近地之恶相各自镇伏，镇伏两肩和髋骨称为四镇边寺庙；镇伏两肘部和膝盖称为四镇节寺庙[35]；镇伏双手心双足掌称为四镇肢寺庙[36]。东边由日、月、星辰为三断定，火、水、风之镇物各为二。镇伏大地之寺庙全部竣工，但藏地最早的寺庙昌珠寺竣工之时，一出家人听到传言说，如此随佛之人要对穿赭色法衣的僧人进行跪拜。是时，见一衣着褴褛的僧人，跪拜后说“惊奇”，并举起五尖佛塔。赞普随即示显阿弥陀佛像，那位僧人即开启心门，显现十九降伏神部众。此僧人虽衣着破烂不堪，却有如此功德。（赞普松赞干布）遂对全体藏人颁布圣旨：“今后要对其顶礼膜拜！”藏地金刚之中心逻娑的主要神山叶巴（yer–pa），用土石建造寺庙和宝塔，故有逻娑之建筑缘起于叶巴之说。

又，墀尊公主来至银桥之上，启奏建造神殿之基地，松赞干布王答道：“你可随心所欲择地而建。”于是，墀尊公主带领众多骑士，役使男女夜叉为奴，在拉东也奈塘（la–dong–gi–ne–thang）、帕热浦（ba–rag–phug）及雅隆（yar–lungs）[37]等水草林木丰盛之地奠基，当建造到一百零八座神殿时，夜晚即被神鬼彻底摧毁。因此，（墀尊公主）需要考察地形，遂向女仆授以金粉一升，派其前往文成公主供奉释迦尊者跟前，但（墀尊）未讲先前那种（失败情景），惟令女仆传达如下信息，即请求（文成公主）：“很好地指示建造我的神殿之地形。我的神殿完成之后，你亦可建造（神殿）。”于是，文成公主摆好“博塘”进行测算：如在吐蕃寻找建寺基地，总之，不同的地方为三百六十处，将考察的地方为一百零八处、已了解的地方为七十二处、宝地有四十五处。对于业已了解的凶地，当除其危害。那些福德之果小而尚未消失者，佛将彼等集中，聚拢众多民众，即可形成村镇及城市。权势显赫者即形成大王之地。隐者聚集之处，当为修道者所居之边僻之地。暂时处于安逸之中者则在普通民众之

地。上述四种地方，其间王者之地为首屈一指者。再者，此吐蕃王土，地处仰卧之岩魔女身上，因此，岩魔女之两臂、头、两胯、两肘、两膝盖及四肢等等，当需逐一建以镇压之神殿，即使不成，亦当施以铁橛。至于卧塘湖乃岩魔女之心血，系恶趣之门，故当除之，建以神殿。

此外，还有八处凶地，即捣毁西南方魔鬼之会场；夺取西北方妖龙睡觉之地后修建寺庙；建塔降伏南北方游荡之恶鬼，并增建文成公主的驻地小昭寺龙宫；东方的哇拉珠巴（ba-lam-grum-pa）山犹如小鳖鱼过河，示以白海螺（镇之）；西南方的益玛夏日（yug-brag-bdud）山犹如魔巡山和魔女的发辫竖起，示以石塔（镇之）；北方娘站都德（nyang-bran-dog-sde）中心之山犹如大象出征，示以石狮镇之。对于上述种种凶地应加以镇慑，如是，一切福德将即出现。

东方班桂孔瓦山（ban-khos-gung-ba-ri）像佛塔一样，南方芝甫山（grib-ri）如宝堆积，西方堆陇昌甫山（stod-lung-brang-phuvi-ri）如坛城上置螺杯，北方托岱拉山（dog-sde-lha-ri）似莲花绽开。因有此四福德之山，则集聚各地俱有信仰之人，并因能广为供奉佛之舍利，遂自然形成此众多福德之地。天有八辐轮之形，地分莲花八瓣，娘禅潘迦山（nyang-bran-vphan-dkar-gyi-ri），其头如伞；麦仲后山（mal-grong-gi-rgyab-ri），其眼如鱼；东卡山崖(gdong-mkhar-gyi-brag)，其舌如莲；芝浦（grib-sa）之冰，其声如螺；宗赞山（rdsong-btsan-gyi-ri），其胫如瓶；尤玛山（yug-mavi-ri），其胸如吉祥结；班达山（vphan-dar-gyi-ri），身如胜幢；昌甫（brang-phu）平坝，其手足如轮。上述乃具足八吉祥之相。

再者，卡巴之觉木塞塞（gar-pavi-jo-mo-ze-ze）有铁、热卡拉同（ra-kha-la-dong）有铜与银、贾伽山（lcags-ka-ri）有金，此为四种宝藏。东方之白虎为下噶东（dgav-gdong-vog-ma）、南方之青龙为温莫吉曲（sngon-mo-skyid-chu）、西方之朱雀为旬地之查玛岱冬（shun-gyi-brag-

dmar-sde-gdong)、北方之玄武为娘禅帕朋卡（nyang-bran-pha-bong-kha）[38]，上述具足四观察是为吉祥。如是，镇慑诸种凶地，则一切福德之力即可获得、诸宝库亦可打开。所发愿之神殿，应建以石土之墙，用白山羊自彭域（vphan-yul）[39] 驮土，据此因缘可使湖水消除，若于此处建寺，则所有美好之事即可获得，并可泯除一切灾害凶险。

文成公主答复了上述诸种情况，但是，女仆将（文成公主所答之）信息在次序上弄错，她说："首先令山羊驮土，填平湖泊。"于是，墀尊公主即依女仆所说行事，因之湖水浑浊涌出，所盖处未及（湖面）千万分之一。故墀尊公主不信，且禀告松赞干布王："我曾问本尊佛，本尊佛曰：请向自成本尊供奉祈祷吧。"遂从自成本尊之右脚指射出光芒，并融入卧塘湖（vo-thang-gi-mtsho）中。湖中暂时变成松赞干布王之坐骑，当发出轰然之声时，众人观之，湖中出现了墀尊公主带领着坐骑赶来，并驯服了卧塘湖。其时，松赞干布摘下戒指说道："戒指落于何处，即在该处建（寺）。"言罢，松赞干布将戒指掷向天空，然后坠落湖中。此时，墀尊公主想道：松赞干布与文成公主已经商议过（指在湖中建寺——译者注）。因之，眼泪盈眶。松赞干布说道："擦干眼泪看吧！"说罢，但见自王胸中有光射出，直入湖中。是时，文成公主仍无妒忌，说道："我已有底细，即在此处（指湖——译者注）建（寺）！我助你一臂之力吧！"墀尊公主（闻听）甚喜，说道："此言闻如圣教。"松赞干布王说："我之宫堡当建此湖畔，建一座三层宫室，将王宫迁此，诸种供奉之物亦将迎至此处，并将举行盛大供养。"墀尊公主经常对黑龙进行开悟、摆弄，有时尚（将所办之事）委托于苏普江蔡园（zur-phud-rkyang-tshal）之龙等。吉秋河（skyi-chu）南面之小水泡变成梵天，使河水衰退。墀尊在湖内四面建造石砌房，以醋栗木支撑，在去不了的湖中心，松赞干布供献并启请一自成之佛像，于是自佛身汗毛处发出光芒，其光如半璎珞悬于湖上；湖面上阴云密布，光照在湖面上犹如光链，绵

绵细雨从天而降；湖里光泡形成了三层佛塔。此时，松赞干布王说："向湖心光芒处投掷石头。"于是泥婆罗石匠即自桑浦（gsang-phu）[40]运来石块，并对石块进行加工，继之，众大臣伴随（口诵）六字真言之声将石头抛入湖心，遂成一座四方碉堡，其间置以宝藏，再加覆盖，遂将卧塘湖填平，其中心处即今日（大昭寺）之坛城处（dkyil-vkhor）。

从龙地拿取金刚泥涂抹在所有的木料上，使木料像金刚石一样坚固不朽。此上用熔化的铁水灌注，复铺垫有砖、草皮块、石块、沙子及吉祥土等，与大地无二。夜晚时，鬼神出来破坏已修建的地基。此后，从天空中传出声音："请塑造一尊与赞普等身之像，即可消除灾难。"遂对泥婆罗的工匠说："你能否塑造一尊像我身形一样的观世音像？"他乃为幻化之工匠，便说："能造！"以前幻化比丘从八大胜地迎请来的大海边和那然扎拉(na-ranyadsa-ra）的沙子、蛇心旃檀（tsan-dan)、许多圣地纯洁少女挤自吃香料母牛的奶子，并拌以丝泥，用各种宝石粉拌匀的药泥堆放在赞普的枕边，菩提树为灵魂树，蛇心旃檀（tsan-dan）为外形。为塑造身形，从大海洲取来茅草、宝石以及各种颜料等，准备就绪后放置于枕头边。黎明时辰，可见从空中迎来日光尘般之佛和菩萨，并溶入药泥，福力无边。（究竟塑何种佛像为好呢？）塑造千手千眼观音、十一面观音、六字真言、世间自在、如意法轮、不空绢索、弘嫣寨瓦（hya-grvi-ba)、喀然萨巴尼（khva-rasa-pa-ni）等计有五十种观音像。睡醒之时，见枕前出现有十一面如意宝贝法身之十一手观音像。此时，工匠亦为了塑造佛像而特此前来。赞普对其说："佛像虽然即将造好，但蛇心旃檀（tsan-dan）自成和三个供施物还未装藏。"工匠说："我为造像而来，可佛像自然形成。"是时，此尊佛像从左手到右手将丝绸袖口卷起，右脚射出光芒，故特迎请将此圣物溶入佛像之心间。此佛像非常结实，并向左微倾，由此时出现卷起的丝绸袖口到现在还留有。此外，还有广增之深蓝三面佛、自在之赭色二面佛、诛法之红色二面佛等。右面四手

持有化身箭轮以示制伏土地神；左面四手依次绘有珠串、宝贝、宝瓶。

从此地到河边建格如（ke-ru）佛塔，为使藏地的持咒者和修行者不受到伤害，砍断从紫布（grib）地到娘哉（nang-bran）地的战神镢。从自然形成的观音佛心间放射出光芒，照射到岩石上，并照射至岩石间龙神、龙魔和女鬼之卧室，在岩石上还自然出现了大日如来像和忿怒文殊像。

赞普于三十日晚，在卧塘（vo-thang）湖中洗澡时，发现在西南月亮苑的岩石下有一火堆。（赞普）走到跟前便看见雪域所有魔鬼全部聚集在一毒树根下，听见他们正商议着事情。一老鬼说："雪域之地佛祖未到过，其圣言未有传播，本应属于我等非人之领地，此具有双头的赞普断了我们的路，抢了我们的卧室，并颁布佛法纪律。我们也要振作起来，加害供奉三宝者之性命，阻止善行，降石雨摧毁寺庙。以前破坏了泥婆罗公主建造的一百零八座寺庙的根基，这大快人心。"说着散去。第二天晚上，赞普向自然形成之佛像启请，遂从忿怒面中射出的两道光尖上形成忿怒马头明王和甘露漩明王，并从彼等面部射出火光，如同打雷一般摧毁魔鬼聚集地之毒树，沸腾之毒水被风吹散，众魔鬼被驱散并晕倒，而后又被两忿怒神和世间火逼到大海边。两忿怒神和火光照射到岩石上形成了无量寿、喀然萨巴尼（khva-rasa-pa-ni）、吉祥马头明王三尊佛像。次日，赞普松赞干布到此供奉，观音和世间怙主即装饰了释迦佛顶，使之成为身色洁白明如雪，污浊无染之荷花，大慈大悲有威力，眷顾苦难之众生，消除疾病和痛苦，顶礼敬拜救世主！

又，对于在达瓦崖（zla-bavi-brag）所出现之具光自成佛像，（松赞干布）命泥婆罗工匠清晰地浮雕出来，遂称此处为察拉赞冬（brag-lha-btsan-gdong，意为"威严神面崖"——译者注）。问道："赞普松赞干布面部的光尖上出现的两尊忿怒神像你看到了吗？"工匠回答说："看见了。"遂说："请把两尊佛像塑造出来。"随后造出了马头明王和甘露漩明王。见观音的随从颇少，便继续造像，造出了世间王、卡萨巴尼、忿

怒度母、光芒者、央金玛（妙音女），自然形成的观音报身像三十八手，其右十九手（依次）持有宝贝、绳索、钵、刀、十字、宝石、水晶、弓箭、鞭子、鼓、盾、宝瓶、战斧、珠、蓝色莲花、净瓶、太阳、白色莲花、稻谷之穗。其左十九手依次持有白云、净瓶、黄色莲花、刀、矛、棍、珠、铃、金刚、铁钩、禅杖、化身、神庙、经函、法轮、佛像、果子、蓝色莲花，持宝十九个。化身之千手千眼胜施妙印于西方建造格如(ke-ru) 佛塔，以镇住此地恶相等，即压住四恶相。

第八节　兴建昌珠寺

此后，因建昌珠寺打地基，为镇压魔女之左肩，松赞干布前往雅隆(yar-lungs)。该地有一面积不大之湖，其内有龙居焉。松赞干布想道：将在此湖干涸后的基址上建（寺）。俟后，乃召集吐蕃属民，松赞干布颁布命令："谁能降伏此龙者，将赐以双份奖赏。"于是持咒者祖查祖囊(tsug-sgra-tsug-snang) 及本教徒蔡米囊查琼查(bon-po-tshe-mi-snang-grags-vbyung-grags) 二人请求降此龙怪。当此二人腾空之后，其时，在索塘贡布尔日之一百零八名入静定的阿罗汉前来，亦向松赞干布奏陈"众人降龙之法"。是时，本教徒说道："由我先行降伏，如不果，你当生发精进！"言罢，旋即设仪轨而行静定。顷刻，一大鹏出，翔于湖上，湖沸腾，一条五首龙蛇涌出。于是本教徒说道："我已不能降伏，凡一切均当由（持咒者）你精进奋力吧！"于是，持咒者设仪轨入静定，到时，巨声响处，天崩地裂，众生惊骇，大地震撼，禽鸟飞翔。继而，一形如隼鹰之鸟，其声如雷，此鸟以其如刀之翅，瞬息削断五蛇之头，血

染湖泊。继之，湖如水倾沙中一般干涸，于是，发现在此湖之遗址上留存宝井一眼，其中心曾埋有帝释天像一尊。俟后，在该地供奉世尊无量光佛，内殿盖以烊铜之砖，四周建四密室以便静修，又于静修处前建塔，继而役使男女药叉为奴建造（寺庙），复塑密集神像十九尊，其中三尊主要佛像乃自成之石像，系迎自索塘贡布尔日，再经工匠雕刻，据谓所有石粉均成舍利。而菩萨等诸佛像，由于阗（li-yul）化身工匠依于阗佛像型制铸造，而有关珍宝之饰物则来自泥婆罗。妙吉祥、文殊等佛像，亦系泥婆罗自成石像，役使药叉，分别用黄金八升、七升、六升、五升及四升等不同规格浇铸而成的佛像是：毗卢遮那、金刚心母、宝生、无量光及释迦牟尼等，风格各异，其间无量光佛置于珍宝库殿，余者四佛及松赞干布塑像均放在内殿。

为藏民于非时之死，即转动如意天女法轮，打开宝藏之门，塑造灌顶夜叉之身像，将赞普松赞干布的一大仓库亦埋藏于宝殿之中，托梵天螺顶髻（tshangs-pa-dung-gi-thor-tshugs-can）来管理，以消除密宗之障。

为此龙又建造五顶之塔，而龙则成神祇。继而称该寺为不变慈悲殿（byams-pa-mi-vgyur-bavi-lha-khang），对此寺复以降龙之鸟名命之，遂称之为昌珠（khra-vbrug，意为鹰龙）寺[41]。

第九节　建边压寺及再压寺

藏地寺庙建得早而毁得迟，此乃为赞普松赞干布的本尊神为各座寺庙祈愿根本之故。臣察邦赞者东曲（tshe-spong-btsan-vdra-dong-chung）也建了一座洛本庙（glo-vbur-lha-khang），对此赞普松赞干布说：“我的

本尊神庙是世界上最具加持之庙，对其敬拜供奉，启请会使万事顺心，是众庙之王，但无护庄严。”泥婆罗工匠说：“我们泥婆罗南部有一个名叫巴丹达（bha-dan-ta）光头赤脚穿着鹅黄色袈裟的样式，多处有人、神供奉的供施处，这样使护庄严佛前来。”赞普松赞干布立即双手合十，并曰：“只要见出家者，我会顶礼膜拜。”第二天赞普松赞干布和随从出宫云游，在五指塔前见到一个身着比丘袈裟者，头前额突起，鼻塌眼陷，身体上细下粗，臂部突出，正在缝补衣物。（赞普松赞干布心想：）我曾发誓只要见出家者便会敬拜，对面前这位真正的比丘为何不拜。但其面貌丑陋，（随从）大臣可能对其轻视小看，便到塔后拜其足莲，行大礼后说：“我乃为大地之主，拜你比丘，这难道不惊奇吗？”比丘道：“甚是惊奇！（难道）我的幻化不惊奇吗？”说着右手举起五指塔。赞普松赞干布道：“甚为惊奇。”随后（赞普松赞干布）头部显现阿弥陀佛像。（比丘）道：“你只有一尊佛，我有诸多（佛像）。”说着用刀子划开胸膛，里面显现十九尊佛像。赞普松赞干布异常兴奋，赞叹道：“出家人竟有如此功德，我的百姓对待出家者一定要拜其足莲。此比丘虽面部丑陋，却有如此无量功德，故不能小看之。”赞普松赞干布答应践行观世音菩萨之业，幻化比丘也答应护持赞普松赞干布的寺庙。作为昌珠寺的附属寺修建于瞻塘（tsam-thang）。

为镇压魔女之右肩头，在孜内东（tse-ne-gdeng）进行修行，并于伍如（dbu-ru）建嘎蔡寺（ka-tshal）及其分寺塞祥格底（gser-shang-gir-ti）；为镇压魔女左右胯骨，于孜浦（rtse-phug）及江浦（brgyad-phug）修行，并于叶如（g·yas-ru）建臧昌寺（gtsang-vgram）及其分寺格仲寺（dge-drung-gi-lha-khang）；在如拉（ru-lag）建仲巴杰寺（grom-pa-rgyal）及其分寺哲拉康寺（vbre-lha-khang）等。以上即所谓四边压寺（mthav-vdul-gyi-gtsug-lag-khang-bzhi）。在魔右女肘处，于东部虎头方位（shar-stag-gi-mgo）建工布浦曲寺（kong-po-bu-chu）；于魔女左肘处，

于南方龙头方位(lho-vbrug-gi-ze-steng) 建洛扎阔汀寺 (lho-brag-kho-thing)；在魔女右膝处，于西方朱雀脊背方位 (nub-bya-dmar-povi-sgal) 建格杰寺 (dge-rgyas)；于左膝处，在北方龟额方位 (byang-rus-sbal-gyi-dpral，byang-rus-sbal又作byang-gi-rus-sbal-nag-po，即北方黑龟[42]——译者注) 建查甸孜寺 (bra-dan-tsevi-lha-khang)。以上为四再压寺 (yang-vdul-bzhi)[43]。

第十节　建四压肢寺及九掩口寺

为镇压魔女右手掌，弭药人做工头 (mi-nyag-gis-lag-dpon-byas)，于康地 (khams) 建隆塘准玛寺 (klong-thang-sgron-ma)；于左手掌处，吐火罗人为工头 (tho-gar-gyis-lag-dpon-byas)，于门域 (mon) 建杰曲寺 (skyer-chu)；以胡人为工头 (hor-gyis-lag-dpon-byas)，在魔女之右脚心处，建蔡日准玛寺(mtshal-rigs-sgron-ma)；以泥婆罗人为工头(bal-pos-lag-dpon-byas)，在左脚心处，建仓巴隆嫩寺(tshangs-pa-rlung-gnon)。以上为四压肢寺 (ru-gnon-gyi-gtsug-lag-khang-bzhi)[44]。

在东方，为镇压土及确定日月星辰，建嘎曲 (ka-chu)、冈曲 (kam-chu) 及灵曲 (gling-chu) 三寺；为镇压南方火，建囊卓 (snang-gro) 及灵塘 (gling-thang) 二寺；为于西方镇压水，建古朗 (gu-lang) 及兴衮 (shing-kun) 二寺；为于北方镇压风，建格日 (dge-ri) 及贝日 (dpal-ri) 二寺。以上为九掩口寺 (kha-gnon-gyi-gtsug-lag-khang-dgu)。

《叶巴目录之上部红色伏藏》记载，赞普曰："藏地暗色红脸魔域，鬼神威力大，掌控着诸多土石、雪和冰雹，出现饥荒，（人们）烦恼甚

多、短命。将善知识视为仇敌，行恶者得到赞扬。这样恐怖的地方唯有我神观世音能够拯救，你们这些跟随我的人，要听从我的旨令。”泥婆罗公主道：“哎！大悲观世音难道不是你吗？为谋众生之业是否感到厌烦，请求解脱众生，点燃佛法之明灯，修百座寺庙。”（赞普松赞干布）曰：“我也专心为他人之利益而努力，想尽办法调伏之。”公主道：“你是大悲观世音，专心利益众生，我也会做好各种事业。”随后即变成千手千眼度母。（从此）藏地佛光普照，下起甘露之雨，使果实成熟，百花盛开，花木、森林、绿地茂盛，河流潺潺，皆感到如此身心舒畅。开始修建逻娑之城墙时，反复遭到鬼神的破坏而久不能修建成功，（他们）将所有的土石都抛到空中，山摇地动，人们皆感到恐惧。鬼神之叫声此起彼伏时，幻化赞普松赞干布供奉本尊神，起誓承诺（消灭鬼怪）。空中便出现一千手千眼观世音，眼观叶巴山，意依叶巴崖。忿怒神和度母佛莅临叶巴崖，众护法神答应帮忙行事。（见此情形，）众鬼神敬拜赞普松赞干布，对其言听计从。（此时）出现神之花朵和香料之雨水，叶巴崖上出现了自然形成的崖神大黑天护法，甘露之水自然流淌。

第十一节　建叶尔巴崖[45]三所依

此后，用逻娑（lha-sa）之第一堆土、第一批木头和第一堆石块，在叶尔巴崖自成五股金刚杵基地上（yer-pavi-brag-rdo-rje-rtse-lnga-rang-byung-gi-rmang），建身所依（skuvi-rten，即神像——译者注）为两只红、黄猴子；语之所依（gsung-gi-rten，即佛经——译者注）为十万组六字真言；意之所依（thugs-kyi-rten，即佛塔——译者注）为三座佛塔。此即所

建之三所依。又，建无忧树园林作为护法神住处；通过禅定静修，幻化出发光石窟一百零八座；为功业所依，将山幻化出度母之驱；为便于统治，将草山变幻成忿怒度母。

为消除疾病，将水变成甘露。此时松赞干布幻化成千手千眼观世音菩萨，光芒使内外之众神、佛和菩萨得以迎请，土、石皆得到神之加持，忿怒神和度母佛之心间降下花雨，空中响起吉祥之声，乐器不击则鸣，鬼、神皆答应成为护法。（松赞干布）预言道，聚集此处者皆能降生于极乐世界。此外，把镇边寺庙的新土送到叶巴。如此藏地之土地通过加持，奠定了幻化寺庙的基础，为圆满善根于四方赐予三十七菩提分法；为使永恒牢固赐予有“雍仲”图；为实现终极果报而建防御城，仿造汉地安康毕哈（rgyari-hen-khang-bi-har）之样式，以大海之中型船大小为标准而进行奠基。

再者，松赞干布变化五千化身，因之砌筑墙壁、制作木件以及覆盖屋顶等等，仅两日即将下殿（vog-khang）全部建成。其时，吐蕃属民所见，在纷纷细雨和雾气之中，唯有众生各种做工之声和喧嚷之声。当在尚未吩咐之时，龙、夜叉、妖魔以及天界乐师即愿做寺庙之护法神，彼等亦亲身逐一启请。寺庙之门朝向西方之泥婆罗，该寺被称为四喜神变逻娑神殿（dgav-bzhi-vphrul-gyi-lha-khang-ra-sa）[46]。又，松赞干布之本尊自成十一面观世音置于何处？当有人言及此事时，于是（松赞干布）往观内殿等等，见于内殿中央有十尊主要众生保护者眷属及两尊忿怒明王等像，其右为十一尊无量光佛主要眷属，其左为弥勒佛及供养天女环绕，内殿南部为九尊能仁佛之主要眷属，所见诸佛均在讲论正教。北面后殿气势异常，那里见不到任何佛像，本想在第二天迎请自然形成的本尊佛，当晚诸神却亲自莅临并驻锡。命其绘画时，犬萨巴尼（khvarasa-pva-ni）八大威德救度众生、调伏诸魔，两洲自然显现；其他一百多比布（be-bum）园按标准绘出。此后，化身公主墀尊随即将上述诸佛塑造在大

昭寺之上殿（ra-savi-steng-khang）。

度母化身之文成公主修建有小昭寺，另外三个后妃各自都修建有自己的寺庙。此时，松赞干布为所有藏人祈福。为完成以前对汉地和泥婆罗所承诺之事，其幻化成五千身，面向东、西，各修建寺庙百余座，最终圆满极喜（rab-dgav-lha-khang）寺遍及藏地，严厉执行十善法，掘出之宝贝犹如土石，福乐胜似天庭。

复次，化身松赞干布、墀尊王妃和文成公主三人，当松赞干布满十六岁时，泥婆罗公主墀尊于阳水龙年（chu-pho-vbrug-lo）前来。松赞干布二十岁时的火猴年（me-spre），汉文成公主抵此。松赞干布二十二岁时的狗年（sa-khyi）填平卧塘湖。松赞干布二十三岁阴土猪年（sa-mo-phag），（大昭寺）奠基。[47]

复次，赞普松赞干布颁布圣旨："藏地百姓需要帮助我修建庙宇。"各地百姓聚于一起商议如何修庙之事。此时，松赞干布幻化成五千身，仿造汉地安康毕哈（rgyari-hen-khang-bi-har）之样式，以大海之中型船大小为标准而进行奠基。（庙宇内）为出家人修建有戒律净殿；为表现北方三十七部造有三十七孔格子窗；为使众生无论所依何教皆可获得圆满解脱，在外面建四只大船；为使本教之要义和法性不变，在四角均绘有雍仲图；为表示持咒者的要义和终果佛土，在中心建有语自在威严坛城；为遮众人耳目，绘有乌云密布，细雨连绵，从山崖上流出的美妙之水声，使众人皆可听到。

众化身用砖建有逻娑（大昭寺）下殿（vog-khang），并在一天之内完工。据说乌云散去，众臣民前往观看时，见地基已完成。松赞干布说："明天，藏民们为我的寺庙准备所需木料。"后正在商量之时，五千幻化身于夜晚将所需木料堆满佛殿。次日，（松赞干布）幻化出三百工匠在做木工之时，墀尊公主正值洗头，没有时间送饭，便打发女仆前去送膳，银盘中放有鲜肉和新酥油等十三道食品，配送米酒和甜酒等。女仆见到

三百个不认识的工匠，未认出赞普而返。墀尊公主亲自送饭之时，女仆随其后观看到，墀尊越过其他人径直走到工匠们之中间，其中有一人身着黑色长袍、额上系着红色幻化线绳（vphrul-thig），线绳的一头抓在手里。（墀尊）为此人献上膳食时，此人接膳时（不小心）松了线绳，使得三百工匠纷纷倒地。女仆见此状方知晓这些工匠都是赞普幻化的，便忍不住笑了。赞普眼一走神，小斧、钻子、锯子皆走偏了，使得百个工匠砍掉一百个狮子的鼻子，多钻有一百个孔，一百个柱角被锯掉。见此景后赞普说："女仆不乖巧，认出我之化身。"随后解除幻化身，别人见到赞普用斧子向木人、泥人砍去，（木人、泥人）纷纷倒地而死；大臣们见到木匠们迈着蹒跚的步伐从墙基边向外走去；又见所有木匠、雕刻工、油漆工同时皆死去。

太阳落山，夜幕降临，大臣噶尔说："天空乌云密布，电闪雷鸣，可能要下大雨了，担心树胶被雨淋后褪色，需要盖住。"便敲起开工的大鼓。住在城里的人们埋怨道："赞普做了那么多事从未敲鼓，现在半夜三更敲鼓是什么缘故。"（知晓此事后，）城中的人们将所有的羊毛毡收集起来准备盖到木料上时，傍晚（赞普）之五千化身遮住逻娑上空，上有一幻化者手拿着砖正在干活，众臣发现后异常惊奇，将羊毛毡盖上后随即返回。如此两天的时间，逻娑（大昭寺）下殿的外部工程全都结束。次日，（赞普）心想净殿要修建得至善至美，好让我的本尊大悲观世音主仆九尊（thugs-rje-chen-po-gtso-vkhor-dgu）于此就坐。于是赞普前来观看，打开净殿中间之门，只见上方为燃灯佛（sangs-rgyas-mar-me-mdzad），周围站立着八近侍弟子（nye-bavi-sras-brgyad），两忿怒神（khro-bo）护门，中央为不动施依佛（mi-vkhrugs-pa-skyabs-sbyin-can）；净殿右边为无量光佛（vod-dpag-med），周围环绕着八跏趺坐的菩萨，门边之外右方为金刚持（phyag-rdor），左方为秽适金刚珊瑚色者（rme-brtsegs-byi-ruvi-mdog-can），做除秽之手印；净殿左边为弥勒法轮

（byams-pa-chos-kyi-vkhor-lo），做转法轮之手印，周围环绕着八度母正在商议法事；净殿南边为释迦牟尼八岁等身像觉卧米觉多吉（jo-bo-mi-bskyod-rdo-rje），周围有四臂大空摧破佛母（stong-chen-rab-vjoms-phyg-bzhi-ma）、六臂随行佛母（so-sor-vbrang-ma-phyag-drug-pa）、黑蓝色六面六臂六足之阎罗王（gshin-rje-mthar-byed）、白色四面八臂之智慧阎罗王（shes-rab-mthar-byed-dkar-po-zhal-ozhi-phyag-brgyad）、红色四臂莲花阎罗王（pad-ma-mthar-byed-dmar-bo-phyad-bzhi）、蓝色四臂除障阎罗王（bgegs-mthar-byed-mthing-ga-phyag-bzhi）等，以及由罗刹环绕降伏雪域鬼怪。此处尚有多闻子（rnam-thos-sras）和瞻巴拉（dzam-bha-ca）财神之宝瓶藏。净殿北边为布局合理、舒适自然之室，里面无有任何佛像。（赞普）心想将我之诸佛供奉于此处。出门时，见门上有一个三眼二十三个蛇头名为桑吉郡得玳（sangs-rgyas-bcom-ldan-Vdas）之白色龙王顶礼其足，并敬献一白蛇后言道："大王，你之神殿三千大世界由我护持，请造一尊吾之塑像吧！"说完隐去。如此，由白色龙喜九头蛇（klu-dgav-bo-dmar-po-sbrul-mgo-dgu-pa）护持二千世界；红黄龙近喜七头蛇（klu-nyer-dgav-dmar-ser-sbrul-mgo-bdun-pa）护持小千世界。如此，由三面四臂名为那尕古白热（nva-ga-ku-pe-ra）红色罗刹敬献金绳索，答应防护火灾发生。由五位芝萨苏鹏（dri-za-zur-phud）献上花朵，答应降伏非人之危害。由九头上有马头名为郎噶寨玖（lang-ka-mgrin-bcu）之蓝色魔鬼罗刹王献上一盆黄金，答应防止人之危害。吉祥天母献上一铁斗，答应防止水之危害。吉祥护法（mgon-po）答应防止边地军队之危害。诸神皆顶礼其足莲，启请塑造各自之身像，赞普也一一答应了。

赞普对周围的人吩咐道："明晨去迎请佛像。"墀尊公主准备有喜宴之器具，大臣们准备有马车等。此日，十六个少女前来供奉。大臣们和王妃前去迎请佛像时不见诸神踪影，只见撒在地上的花朵和香料，他们（见此景后）非常惊奇，一时议论纷纷。又见上有一只会说话的鹦鹉（向

他们）问道：“你们在慌忙什么？”答曰：“诸神不见去向。”鹦鹉说：“昨天半夜时分，诸神一个接一个地前来顶礼膜拜，供奉香料和花朵，从宫殿上空飞向北方的沙漠洲去了，我也有点不悦。”于是他们前往那里观看，只见沙漠洲上留有诸神的脚印，并有红闪闪的莲花。此时刮起暴风，脚印变得模糊不清，尘土迷眼。来回寻路时，只见一匹白色的骡子围着逻娑转圈，时而尖叫，时而把鼻子触到地面，跟随其后即来到净殿北边，里面有大悲观世音及随从九尊，彼等无有坐垫皆站立着。赞普甚喜，大臣们惊奇万分，相互观看并双手合十敬拜，十六少女供奉并赞颂。此后，赞普命令泥婆罗工匠在绘有树叶的柱子边准备好颜料和画笔等，第二天为商议如何画像，王臣及工匠来到神殿，在神殿南面的墙上用各种颜色绘出观世音卡萨巴尼（khva-rsa-pva-ni）拯救八畏难洲和调伏诸洲，尤其是自然形成，故大家都惊奇万分，纷纷敬拜。此后，幻化工匠绘其他佛像去了。此后，法王松赞干布对墀尊公主言道：“你满足了我和父亲之意愿，我也要履行诺言。总之，为众生，尤其是为雪域众人和非人，塑造有很多供奉之像，你开创有吾兴佛之先例。同时有为降伏黑方、兴盛白方，完满修建有神殿。故我答应你的父王和使者可在藏地修建一百零八座寺院，并将寺院的所有门全朝向泥婆罗，为践行诺言，我要去修建寺院。”墀尊公主十分高兴，遵照赞普的旨令办去了。

再者，中殿（bar-khang）业已全部竣工。其间之全部中心部位，呈蓝琉璃光彩，绘有水纹图，内有鱼、水妖及水鸟等等图形，尚有神变形相等。所有柱子均呈金刚橛形，柱、斗拱、梁柁布套等等，构造精致，造型多样。上下天窗的所有椽头处，如悬一百零八个白狮子及绿狮子一般。所有墙壁建筑，每隔一肘长距离即砌有五彩之砖，内外共建五层，盖顶之后复又砌筑（彩砖），故而神殿宛如无量宫一般。神殿之上设有用砖、珍珠半璎珞和玉石（装饰的）青蓝色女墙檐，其状甚美，此外尚有栏杆及流苏，所有一切均饰以珍宝。旗之顶饰、伞、幢及尾毛拂尘等，

其周围均以铁索环绕，上聚钟铃，奏出佛法之宏声，并以闪烁发光之黄金楗椎作为装饰。内殿之诸佛像，均用梅檀浆剂、诸种珍宝粉末和丝绸搭配，然后依松赞干布亲眼所见之形相，诸一加以塑造。绘有坛城画图之门的右侧，此处为药叉房室，左为龙房。在东南方有雍仲纹的殿隅处，建造翘角顶楼及角梯，并塑吉祥天女之像。南面之二画洲处，绘有文殊及极乐世界。西南部有密宗事部三怙主（即佛部文殊、金刚部金刚手和莲花部观世音——译者注）；西面为五部佛及神变王者传（五部佛是不动佛、定生佛、无量光佛、不空成就佛及毗卢佛——译者注）；西北面为三世诸佛；北面及东北面为能仁佛像等；东面有度母、观世音、能仁、降魔及菩萨等佛像；东南有诸药王佛像；中殿内绘有白马头金刚及度母、主母等佛像。在栋梁上绘有对法连环图画；在梁之头部绘有论藏连环图画；在柱子上绘有调伏藏连环图画。为了未来子孙和僧侣，又绘有三藏连环图画。为让后世了解诸明之法（rig-pavi-chos），又于挡板、柱、椽以及各种小梁上，分别绘以故事（sgrung）、谜语（ldevu）及本教徒骑鹿行空等诸种图画。大多数本教书籍均埋在柱子底下。为了将来修复上述诸种画图，画图底本放在小瓶之中，然后置于仓库或干燥的房中。

在大昭寺（ra-savi-lha-khang）地基尚未打好之时，文成公主尚无权建寺，于是公主即在小昭寺（ra-mo-che）柱子之间插立木柱和垒起草坯，门向东开。最初，门向西开，而后自转向东。继而用砖精心施工构筑。因寺庙之汉地宫廷式屋顶，如虎一样色彩斑斓，故称之为汉虎小昭寺（rgya-stag-ra-mo-chevi-lha-khang）[48]。

第十二节 香雄妃等建寺

香雄妃黎娣缅（zhang-zhung-bzav-li-thig-sman）建泰甫果巴寺（them-bu-bkog-pavi-lha-khang）……茹雍妃（ru-yongs-bzav）在查拉路甫（brag-lha-klu-phug）雕刻大梵天等佛像，当盐价（已涨至）八十（倍）时，每（雕）崖粉一升，其代价即给盐一升，由是在崖上雕凿成转经堂。芒妃墀江(mong-bzav-khri-lcam）建叶尔巴寺（yer-pavi-gtsug-lag-khang)。茹雍妃建造米芒才神殿（mig-mang-tshal-gyi-lha-khang)。弭药妃（mi-nyag-bzav）建逻娑卡查寺（lha-sa-mkhan-brag)。关于所谓五妃，又有如是说法：茹雍妃与弭药妃相同，而卡查寺是此后四代王统时始有者。此后，化身王松赞干布与十六名大臣，他们在整个吐蕃逐一显示身像，于是在西方泥婆罗地区依次建成一百零八座佛教寺院。为了汉地边卡哨所，而献了（书信)，同时，为确使汉地之王允诺，遂在直至汉地五台山之间依次建寺院（神殿）一百零八座，以使汉地弘扬佛教[49]。上述诸事之最后，又在弭药热甫岗(mi-nyag-rab-sgang，前译之木雅热甫岗——译者注）建造雍佐热甫嘎神殿(yongs-rdsogs-rab-dgavi-lha-khang)。有关自上述边压寺至此间之诸寺，尚有众多奇异珍贵之历史。以上所有寺院，历十三年圆满完成[50]。

松赞干布到达宫殿，将（释迦牟尼佛）迎请到逻娑。据说在宫殿内如水般的地面上出现幻影，湖水平静。泥婆罗公主说：“这不是湖！”松赞干布把鞭子扔到湖里面，鞭子在水上跳起来，便不敢相信。墀尊把宝镯扔过去，发出清脆的响声，并一直滚到坛城边。松赞干布相信不是湖，前往佛殿看时，方知是真正的化身。

又，松赞干布观瞻了大昭寺上殿之后，对（墀尊公主）说道：“你之各种工匠极好，与我之幻化之工匠无别。”由此称其寺名为“朱囊”

(vphrul-snang，意为“幻显”——译者注)，又因（建寺）之初用山羊驮土，所以就称大昭寺为“逻娑朱囊寺”（ra-sa-vphrul-snang，意为“山羊土幻显寺”——译者注)。又，由于此寺使神、龙、人、夜叉都欣喜，故又称之为“嘎西朱寺”（dgav-bzhi-vphrul-gyi-lha-khang，意为“四喜幻化寺”——译者注)。文成公主又请松赞干布王前往小昭寺（ra-mo-che)，致使松赞干布王获得极大欢乐。其他三位王妃，亦请（松赞干布王）往瞻各自之本尊神殿。

此后摆上大量供品，松赞干布手持花朵来到坛城，双手合十念诵真谛，人主能仁王释迦之子，幻化无敌利益众生，佛祖如来（bde-ba-gshegs-pa）等十方佛陀赐吉祥！方便和慈悲之水，使所有众生成熟并解脱，至尊观世音（rje-btsun-spyan-ris-gzigs-dbang）来授权，菩提勇识等诸位菩萨赐吉祥！正确无垢的佛言，四次集结后广为流传，佛子（rgyal-sras)、尊者（gnas-brian)、善观（rab-vbyor）等诸佛，殊胜尊者赐吉祥！尚有十方之福田，过去、未来、现在之佛陀，以及菩提勇识等诸佛，启请于此灌顶和加持。

如是幻化法王松赞干布，赞颂真谛祝福时，佛及菩萨、本尊(yi-dam）诸护法（chos-skyong)，像日光尘般之云雾聚汇，诸位佛陀抛撒花朵，具有加持力的王子赞美祝福。梵天等神降下倾盆花雨，女神们将供品奉上，从空中奏响神乐，香味缭绕遍及虚空，众智慧勇识（ye-shes-sems-dpav）坚定无分三昧耶，众天界赞颂之声悦耳，皆赞颂法王松赞干布。

如是，对这两座精美寺院进行开光，庆其吉祥天成，如镜中之像众人可睹，其时，歌舞、嬉戏等等，吐蕃属民同举喜宴时间长达数月之久，当时，松赞干布王吟唱了欢快的歌：

“慈悲之主系三宝（指佛、法、僧——译者注)，指路解脱为观世音，诚心礼拜并启请，敬请赐予吉祥歌。今日于广阔之天空，见到佛陀和菩

萨如云聚集，开光吉祥万事皆顺。梵天（tshang-pa）等诸神，奏响悦耳之乐器，降下曼荼（man-dha）之花雨，开光吉祥万事皆顺。树起佛教之胜幢，彻底战胜黑暗方，降伏恶魔之威力，开光吉祥万事皆顺。敲响圣教之法鼓，五毒愚痴自行消失，吉祥三宝鼓声响，开光吉祥万事皆顺。今天升起幸福太阳，众人不由自主高兴，乐欲事务如雨普降，开光吉祥万事皆顺。本尊神口诵吉祥词，吉祥法王松赞干布，吉祥之歌此起彼伏，吾之藏民吉祥如意。如此梵音欢歌四起，天界人等众生兴奋，此时显六字真女神。”

第十三节　吐蕃刑法

为使十善之王法严厉而牢靠，幻化的监狱恐怖可畏，那些行十恶而不反悔者，则被令人畏惧的刽子手逮捕，并将头、双手、双足砍断剁碎，舌及眼球（灌以）熔化之铜水，还需剥皮。上述砍下的头、四肢及挖出的眼睛等等堆积如山。见到如此之监狱令人恐惧战栗。（有关狱中刑法）在逻娑及昌珠（khra-vbrug）等吐蕃地区及王宫均同时存在。智慧因幻法之勇猛，非善行皆灭十善存。不久，（二位于阗僧人）持着锡杖及乞化钵来到吐蕃，先抵昌珠地区（khra-vbrug），遇到上述砍杀等情况，因该处有头颅（堆成的）场所及眼睛(堆成的）山丘等，于是（于阗）僧人问道：“如是者为何物？何人所为?”答曰：“此为吐蕃王执行法律。”因此，于阗僧人不信，说道：“此非妙吉祥圣者，有魔。”言罢而返，并对果热瓦（mgovi-ra-ba，意为“头颅场”）名之曰伍热（dbu-ra，意为“头颅场或头颅院”）。继而抵达逻娑（lha-sa）附近，于阗僧人向一骑马的本

教徒求问通往于阗之路，本教徒说："我是建造吐蕃王神殿的使者，很忙，无暇指路。"说毕而去。在堆陇达曲（stod-lungs-mdavi-chu）河畔有许多无头无眼之人尸，旋即来至逻娑（lha-sa）见到在西面之佳日山上（lcags-ri，即逻娑药王山——译者注），连续不断到处均系砍断的（肢体）。于阗僧人说道："这岂是观世音菩萨？"言罢返回。当来到丹巴吉塘（dan-vbag-gi-thang）时，松赞干布获悉，遂吩咐一大臣道："有骑黑马的两人已到达丹巴吉塘（dan-vbag-gi-thang），其装束不像我等，光着头、身着四方鹅黄衣服，请将他俩带到我之座前。"松赞干布拜其足莲便问："你俩来自何方？为何事而来？"此两人回答说："根据圣地妙吉祥（vphags-pa-vjam-dpal）之预言，来朝拜观世音菩萨。"松赞干布问："那么你俩想拜观音吗？"（他俩回答）说："想拜！"此后，带其至西方沙漠地（nub-phyogs-bye-mavi-gling），取掉头巾显现阿弥陀佛之尊容，有一说显示了十一面佛像。于阗僧人问："你为何杀死观世音之众生？"回答道："这些吐蕃人静息，因未曾调伏，那是我做的变幻。"说罢，松赞干布乃作禅指状，因之监狱及刽子手等等消失殆尽[51]。

此两位于阗僧人相信后启请教诫。（松赞干布）言道："请抛弃身之三恶业，磕头转经，为获取天人之果而受戒，不要远离三教诫；请抛弃语之四恶业，念诵佛陀和一切圣教之精要六字真言；请抛弃意之三恶业，皈依三宝，慈悲为怀，时常观修自他相换之菩提心，好心胜过好法。如具备这三个条件就可修成菩提心，不具备这三个条件即便诵读显密经典口诀也毫无意义。"此后，（松赞干布）讲说许多大慈悲教法。此后，两位于阗僧人说："化身法王啊！你具有阿耶巴罗（avarya-pa-lo）之慈悲，（我俩）要返回敬请护送。"（松赞干布问道：）"你俩想马上回去吗？"答道："是！"（松赞干布）于是在他俩的衣兜中装入一斗沙子，把手放到两位于阗僧人之头顶进行加持，不一会儿工夫他俩顺利地回到

家中，装入衣兜中的沙子也变成了金子。从此在于阗(li-yul)盛传藏地赞普是真正的观世音菩萨。此两位于阗僧人也在以后获得了阿罗汉果，因他俩对佛法产生过怀疑，故其成就晚年方得以完成。尚有一种说法是，(此两位于阗僧人)修持文殊菩萨无有因缘，故请他俩到观世音菩萨面前修行吧！

第十四节　恭松恭赞与芒松芒赞

松赞干布之小妃芒妃墀江（btsun-mo-chung-ma-mong-bzav-khri-lcam)，其子名恭松恭赞(lha-sras-gung-srong-gung-btsan)[52]，具有大地之主真实体型，生于查拉扎西谢耶康（brag-lha-bkra-shis-gzhal-yas-khang)。届时举行了汤饼盛宴，吐蕃属民唱起欢快之歌。[53]

恭日恭赞（gung-ri-gung-btsan，即恭松恭赞，原作者未统一用名——译者注）受权执政。其子芒松芒赞（lha-sras-mang-srong-mang-btsan）生[54]。恭松（gung-srong，即恭日恭赞——译者注）执政五年，十八岁逝于布达拉（po-ta-la)。又，此恭松在其父松赞干布五十三岁阴铁蛇年时（nga-gsum-bzhes-pa-lcags-mo-sprul）出生，十三岁执政，娶妃吐谷浑妃蒙洁墀嘎（v-zha-bzav-mong-rje-khri-dkar)，其子芒松芒赞（mang-srong-mang-btsan）于火狗年（me-khyi）降世。由娘·芒波杰祥囊（myang-mang-po-rje-zhang-snang）及努·赞多日（snubs-btsan-to-re）任大臣。恭松恭赞执政五年，十八岁死。恭松之墓建于敦卡达(don-mkhar-mdav)，位于囊日松赞（陵墓）之左，墓名恭钦恭日(gung-chen-gung-ri)。而其父松赞干布依法重掌政权。

第十五节　松赞干布埋藏经咒珍宝

为了吐蕃得到安乐兴旺，（松赞干布）埋藏了许多能赐予所望之伏藏(gter)，其情况是：于瓶柱附近，埋藏正法之伏藏，以此作为功德，佛教将如日东升，凡一切均可受用于正法。于树叶柱处，埋藏金银珍宝，享用此珍宝，其后可聚无穷财富。在蛇头柱处，埋藏威猛真言及恶咒，可平息边乱恶魔及邪行。于狮头柱处，埋藏有关牲畜之福禄文书，可使牲畜兴旺、畜乳洁白而味道馨醇。在财神阎婆罗像下，埋藏热达提瓦(retana-de-wa)，装饰、服装、财宝及谷物等，其所得随心所欲。在龙王殿内埋藏达夏提瓦（stag-sha-de-wa）[55]可使年丰雨顺，消除龙害。将诸种食品盛满琉璃乞化钵，埋于药叉房内，可获无尽饮食，并且，食品精美，其味香馥。将大铜锅盛以黄金诸宝，埋在坛城之下，以备日后供奉及修葺（寺院之用），复祈祷有缘者而埋藏之。再者，以各种珍宝埋于一些圣地内环行路之内，其数无量，由是可使大地生光，（天降）时雨，干旱、霜雪、冰雹、植物锈病以及饥馑荒灾等等均无，疾病、边乱不生，吉祥如意焉！

善智变为无勇之根源，略微细心请阅圣书《唐益》。《唐益》如此记载，伏藏之门等一时显露。《遗训》记载，所谓树叶柱处有法藏，狮头柱处有废厌离，瓶柱处有宝藏，坛城下有达夏提瓦（stag-sha-de-wa），龙宫里有热达提瓦（retana-de-wa），吠琉璃钵盂埋藏于门槛下，亦有显示。总之，书籍非常丰富，也有部分正本。文成公主因精心于堪舆，遂对吐蕃属民恩德极重，松赞干布王及墀尊公主则感其恩德。

第十六节　松赞干布遗训芒松芒赞

松赞干布曰："在我之神殿里，因存有殊胜佛之圣物和无价宝物，故使佛教永传世间，像宝贝洲般具备无尚之功德。为使真正的殊胜化身常驻，一尊十地之菩提勇识圣人、一尊烦恼已尽的圣地阿罗汉、一尊殊胜智慧大成就者、一尊具有自然本性之空行，永远不断地常驻于此地。持各种形而一般人难以领悟，比藏地所有寺庙都显高。具一切功德且享乐无尽，胜于四边而遍及四洲。在赡部洲无与伦比，降服彼等服伺边地兴旺，边民归顺经济富比天高。未来之时我的子孙等，愿意在藏地修建寺庙者，将新土新石运到逻娑，自然开光能够消灾避难，具备各种吉祥之功德。"

此后，化身法王松赞干布，以手抚其孙芒松芒赞之顶，圆满传授《百拜忏悔经》（即《诸菩萨名称经》）、《白莲花经》《月灯经》、观世音成就法及注释续等一切修行义续等。松赞干布谓："崇高圣地大昭寺内，供养、绕行、见、闻、念、触，以及修葺等等功德，应广施力行。"言罢，命书于水绸之上，并埋藏在药叉殿等处。又谓："未来当祈祷有缘者，此外，在我五世之后，于我名称之上加'德'（lde）字之王出现，其时众多大班智达前来吐蕃，广建寺院弘扬佛教，并将出现许多穿袈裟之僧侣，故我之子孙当顶礼尊崇，用寺院予以优越赡养，当可尽得利乐吉祥矣！"松赞干布言罢，噶尔当即书写于铜版之上，并放置于青浦（mchims-phu）[56]宝库之内。再者，松赞干布又遗训于王妃、外相、内相以及吐蕃属民、少年："凡一切均当寓于六字大明佛法之中。"此言由吞米等大臣笔录于文书之中。为了将来之有缘者，遂将这些置于仓库之内。

幻化法王松赞干布所做奇有之事迹，将法旨藏于绘有宝瓶的柱子里。这些至秘之法旨，将来可利益藏地众生，谛力加持祈愿。《阐明秘密要

义》记载："将法旨放入宝藏中，未来时祈愿利益众生，遂供奉至宝。向随从和百姓布施食物，以护法为证。"（松赞干布）说："现在吾将供奉至宝，施舍食物于众百姓。依此，吾之经卷将在后世按照此意愿，在浊世能与有缘者见面，祈愿在北方雪域之地圣者教言盛行。祈愿由于（圣教）昌盛，解除六道痛苦，获得无比安乐（见真谛）。是时在吾之诸寺庙中，尊敬、侍奉圣者的人会逐渐多起来，其加持力使所有藏地百姓幸福吉祥，祈愿成功。"（松赞干布）做了上述旨意。是时所有众生皆快乐无比，嬉耍玩乐。松赞干布又言道："有寂之众法无相，超出境界而无相。如此不加任何修饰即放手去做。"故将诸续如此存放于"二持"之中。

尤其对其孙芒松（mang—srong）开启心密之库。此外，还指明未来的许多预言。第二天早晨太阳升起之时，其孙芒松梳理好顶髻，整理好衣服，供上食物后敬拜道："诸位佛陀之事业，无量光佛大慈悲，极乐世界之使者，藏地众人皆皈依，敬请怜悯我等人。最后拜谒大佛陀，授予至深之思想，法性要义之慈悲，无须隐藏佛陀心，阐明秘密之要义。有寂之众法无相，超出境界而无相，无修无饰明指示，无有造作自然存。三身威力显形象，敬请加持我众人。"

松赞干布（听后）教诫道：大王子请聆听！我是诸位佛陀事业之化身，在无量光佛前曾发愿，怀菩提之心为藏地众生做事，吾与佛陀无二心。众生均为吾所化，尔等得到殊胜之加持。深奥佛经之要义，虽是殊胜之道次，法性要义之慈悲，不可授予愚昧者。《阐明秘密要义》此部经典，如不证悟就会有诬蔑和歪曲之嫌疑，对无缘人一定要保密，定要铭记在心间。直至穷尽法相，吾将予以明示，请谛听之：种种相，本为自观印象，未有对境，出于心识。出于心识者，本为无事，其所依止者，便是如所有。无所依止者，便是妙解缚。明白斯理之补特伽罗，若断除二边与戏论，便称之为见地；若远离昭然我执，便称之为观想；若未离

正法，便称之为加行；若已取舍正行，便称之为果位；若无为而饶益众生，便称之为悲悯；若无悲痛与困苦，便称之为大士；若加行众生之事，而未染其病，便称之为圣者；若为慈悲之主宰，便称之为王者；若能驭导众生于平等之中，便称之为松赞[57]；若所讲者为最能利益众生之语，便称之为咒诀；若能弥补被遗忘或已散失之法，便称之为续；若能用爱心引导众生，便称之为经典；若寻思自灭，便称之为佛陀；若能引众生于正道，便称之为圣教；若心怀无事，便称之为僧伽；若无为而能断除自己之见地，便称之为无事；若能改彼邪见，便称之为生起次第；若能见唯一之理，便称之为唯一；若摄众多于一相之中，便称之为法身；若能自观为天神，便称之为报身；若能靠方便导化一切，便称之为化身；若已达无分别心之自地，便称之为现证。如许称呼皆为名，请弃名字之束缚；一切所弃皆心识，请弃心识之意乐；“弃”字本来亦心识，请隐此识于法空。隐乃妙识，无好恶，无隐藏，无来去，无取舍，无偏执，无弃执，无明暗，无忘惰，无弃置。请观彼出于心识之境，请观彼出于词条之义，请观彼未有好恶之法空，请观彼不分内外之心，请观彼无论阴阳之续，请观彼厌离常、断二边之义。所谓“义”者，要出于心，而后莫步所出者之尘，请观彼离弃表述语言之态。未有观而能见之对境，故唯有未观，方能证得法性；唯有未修，方能证得真实心；唯有未执，方能自解脱。在轮回和灭寂二者中，吾未曾观得能观如许之补特伽罗；我未曾观得善恶、好坏、常断、阴阳、苦乐之分，未曾观得光明与遮障之别。未观得而显现种种者，定是自我相。种种要置之于无遮障中，置之于无我执、无取舍中。对种种了无所执者，乃为法身；了无遮障而熠熠明亮者，乃为报身；超脱种种者，乃为化身；未思邪见者，乃为法身；思彼法性者，乃为邪见；出于心识者，乃为真实；惟离意乐者，符合真谛；惟脱二执者，证得真相；惟离取舍者，获得成就；惟利众生者，功德圆满；惟意坚决者，达彼目的。如许之补特伽罗，所慧均为自慧，所

知均为自知，解脱均为自解；所明均为自明，所空均为自空，所住均为自住，所处均为自处，所乐均为自乐，所苦均为自苦，一切均为自观。无观修，故无念想；心无事，故无一切；无所置，故无所弃；无遗忘，故无舛误。智慧无间断之时，禅定无座间之分，所修无弃执之为，寻思无好坏之类，心境无内外之别。因为无事，所以无阴阳之别；因为凝望已弃，所以亦已远离诸病；因为无所欲，所以无所得；因为无为，所以已弃诸病；因为不数数然追求成果，所以已成大觉意乐；因为意乐与讲说出于心识，所以已经厌离语言。获得如是自在时，自己已得传承之续，从内心已经找到解脱，证得能取与所取之相，证知世间诸情为佛言传承，证知一切加行皆为法，证知一切观闻皆于三身之中，智慧自会从内向外流露，烦恼自行消除，虔心自然产生，悟出生死轮回和涅槃寂静之根本是自明，能明了苦与乐，吾执之念解脱于法身。是时，因为现证了根本，所以无须见地；因为已追根问底，所以无须观想；因为已达自地，所以无须修持；因为已证明自心，所以无须觉悟；因为智慧已自漏，所以一切已明亮，了无踪迹；因为一切已破遮障，获得解脱，所以感受已解脱，了无踪迹；因为明智成于戒律，所以能见到法身，昭昭而无遮；因为明智处于专一，所以无二之身，留在大自在相中；因为成于自然，所以就是任运成就；因为是自亮，所以会通明透彻；因为是自观，所以会呈为光明；因为是自明，所以会现为法身；因为是自解，所以亦为自超脱。如是之业，如果自己不为，他人会为否？如果自己不想，而能从为他人明示之过程中找见否？如果自己尚未证得，还能导化众生否？如果不分聚离而寻之，便能找到否？如果以未有到达之步追之，便能追到否？如果是无物，还能执否？如果是无色者，还能见否？自己所有者，还向他人寻找否？如果是明亮透明者，仍会观其深渊否？如果是解脱之根底，仍然会摧破否？如果是妙语之根底，仍然还会讲述否？如果已彻底吃饱，仍会继续食否？如果已彻底喝足，仍会继续饮否？如果已彻底暖和，仍

会继续加衣否？如果已彻底明白，还会迷惑否？如果如是之心远离善因，且无勤修之念，尚能对治否？唯有远离无有之心，方能自清常、断之别；唯有自除二执之念，方能抛弃凝望之边；唯有贪著自行解脱，方能自然获得无生；唯有从内心现观无分别，方能自然断除敌方所设之障碍之劫。哦！如是之明，不被恍惚不觉所蒙，曰智慧自明加行；五寻思而处于自己见地者，曰无取舍；智慧内明者，曰寻思自解；是非出于心识者，曰离弃破立；无为而获得者，曰法性自现；五任运成就者，曰成果自现。如是，则所闻与所证在于同一时间，证悟与解脱在于同一时间，显现和现观在于同一时间，粘与触在于同一时间，变湿与成为液体在于同一时间。哦！持有如是见地之补特伽罗啊，因尔观点无偏执，请衣法空；因尔修持无明暗，请负日月；因尔加行无阻碍，请去乘风！持有如是见地之补特伽罗，尔之所观，具有可观之价值；尔之所思，具有可思之价值；尔之所行，具有加行之价值；尔之成果，具有修持之价值！请将诸相，观为自解脱；请将内外二执，予以断除；请将善恶之取舍，予以抛弃；请将贪恋之所执，予以解除；请将自大之我慢，予以粉碎；请将争逐之嫉妒，予以舍弃；请将忿怒之大火，予以扑灭；请将愚昧之黑暗，予以清除；请于无事之中，勤奋入定；请将二执之心，融于虚空！所谓真实，本无观想之价值，请靠明见，置于原地！哦！如是之补特伽罗啊，若观想生起次第，可修成世间神；若观想圆满次第，可断除二执相；若想合修二次第，请观空中彩虹！若想现证真实，请驻足于充斥邪见而了无佛法之地；若想成为上士，请依止佛言与传承之续，直至现证；若想修行佛法，请弃私欲与贪恋；若想身被无畏坚甲，请将身、语、意三门朝于神；若想加行利他之业，请发饶益众生之心；若想修行自己功业，请弃嬉戏与懒惰；若想降伏敌障，请发悲悯心；若想来世获得乐果，请于今世身受苦难；若想主宰众生，请怀爱他人胜过爱己之心；若生懒惰懈怠之心，请想无常死亡；若生贪执之念，请思梦寐与幻术；若被妖魔坎劫

所惊，请定自心于泰然；若想依律修持圣教，请弃一切非佛法之行！即使与我长期相处，也无比此行更善者；即使瞻礼其他佛陀，也无比此行更善者！于是，法王心中隐隐所思，豁然明朗，获得现证。及至子孙之时，无须勤奋精进，自然无为而悉得诸法之法相以及大超脱之境界。是时，对苦与乐二者，不分取舍；对轮回与灭寂二者，不分善恶；对今世与来世二者，不做抉择。因而，无所见和能见，不以人之所观，而能亲瞻诸圣容颜；所有臣僚，也智慧自明，也无所立和能立之心；子孙由是随喜其功德，以内外二供，广为供奉，获得最大之恩德，未见毫厘之畏惧！赞普深思如此种种之故，一时沉默不语。然后仰视苍穹而道："大佛子菩萨啊！吾之逻娑地形，似鱼，似蝌蚪，似青蛙，也似笔，渐被河流分开。似鱼者，乃为佛地之相，酷似绘于画布之上的十方佛陀，故而佛陀必定会施以佛陀之行。任何有情众生，能达此呈鱼嘴形之所，与触佛境无二致，因而成就前世所修之余业，能走到轮回痛苦之尽头。若为此事勤奋努力，有意义啊，蕃民们！将土、石或泥，即使是微如鸡蛋者，谁人若能堆积于此方，就是利益诸佛陀，便能走上欢乐之道！对吾之诸位贵族之鞭策，就是号召尔等，似鱼之时，要如期到达[58]，似蝌蚪之时，要如期戴上若干顶帽子[59]；似青蛙之时，要如期铺上若干个垫子[60]；似笔之时，要如期广设供奉[61]，虔诚祈祷，予以珍视。唯有如此，方可于短期获得圆满。

（赞普松赞干布）尚吩咐道："供奉内神会利益外部诸神，供奉外部诸神会使内部众神昌盛，若摆置供品虔诚祈祷的话，藏地百姓即可心想事成。末劫时恶业多发生，但于吾之逻娑闻思（佛法），可使众生从轮回中解脱。此乃诸位圣贤之慈悲，系吾之百姓的福气。为此我救度的男女们，不懈努力加勤奋，请在吾之逻娑闻思佛法，如此所有意愿得以实现，有何愿望均可满足。在吾之逻娑地方，需要修复水患之时，不管发生任何情况，都要把伏藏埋藏起来，子孙们也要尽力服侍。若于宝贝诸多之

时，也要将伏藏埋藏起来，祈祷吉祥。另外，从吾到第五代将会出现一位名称为‘德’（lde）的赞普，此间佛教极为昌盛。此时，佛陀之后出家的光头、赤脚、着鹅黄色袈裟者，成为人神供奉处的很多。自然为此而得到幸福。吾的子孙、王臣们要照顾好（出家者）的生活；在其政权下要给予他们安乐，作为自己的供施处。”（松赞干布言罢）大臣噶尔立即将（松赞干布所言）写在铜钟上，并存放于青浦（mchims-phu）宝库中。如此在法王松赞干布的关护下，此时众生的福气无边，佛陀显现非十功德之地，但圣贤观世音真实常驻，与布达拉山相差无别。虽无人着鹅黄色袈裟，但菩提勇识布满藏地，是为严密刹土第二宫。虽无声闻独觉佛之声，但众人皆走大乘之道，为此普见王之真实刹土！虽无精密推理之学者，却有领悟诸法之无数圣贤，犹如极乐世界之福田。虽无密宗本教寻食者，但有获得生起和圆满次第的无数成就者。尤其亲临姜罗尖（lcang-lo-can）之福田，众人奉行十善法，如在金轮王的统治下，按需所取享乐无穷，为此犹如圆满时之福缘。六字真言诵经声扬，圆满无别奉行三十三法。甚至连昆虫蚂蚁死后也不可进入恶道。殊胜佛法精华尤为昌盛，此时雪域之福分有多大啊！整个赡部洲都为之惊气。佳话只是一部分，在当今恶世亦成为耳之喜宴，喜听佳话并相信，此为法王之事业，余生修行无忍众人敬尊。

在逻娑和桑耶寺只有吉祥圣地，虽说已开光，但没有开光之仪轨，故算作未有开光。阿底峡大师到藏后，方创立了开光仪式，并吩咐对没有开光的(寺庙）要进行开光仪式。此时无声闻戒，故无佛教之教法。善行者们也仅限于中等善业，并无戒律者所持有之戒行善业。此种说法是对圣贤的极大诬蔑，并映射观世音菩萨不能开光之说狂妄至极。总之，朗达玛（glang-dar）灭佛后，其（开光仪轨）之习俗渐已衰颓，后来被阿底峡大师恢复，并非以前没有（开光仪轨）。阿底峡大师也曾高兴地说过：“墀松德赞（khri-srong-lde-btsan）时的佛教在藏地的盛况，在天竺

也没有出现过。”未受小乘戒者认为，若无戒律之善业，唯有大乘即可；若有佛祖释迦牟尼之一切福田，就不需要戒律之善业。以前视大乘为最佳，受小乘佛子均为弱智吗？这样邪见偏见之声绝无于耳乎！如是，法王（松赞干布）受观世音菩萨戒，执政兴教，为利益众生留有遗训，其身隐入法界。此时迎请空行，只见(空行）飞向东方莲花洲。

第十七节　松赞干布与文成、墀尊二公主去世

诸内眷见到：两位化身公主变作莲花与青莲花，融于松赞干布体内，而松赞干布则化为光，融于十一面观世音神像之中。为最后使吐蕃属民相信，则宣布说（松赞干布与二王妃）死于病。并将（松赞干布及二王妃）像迎至车中，在雅隆琼波（yar-lungs-vphyong-po）建造陵墓，其陵(范围）之大小为一由旬，其陵内建有神殿五座，据传陵内尚有装饰，总之，称该陵为木日木波(smu-ri-smug-po)，建四方形陵墓始于此。

复次，佛陀菩提们见到三尊观世音主佛及随从圆满功德后，由空行(mkhav-vgro）迎请飞往东方莲花洲（shar-phyogs-pad-ma-gling)。

又，诸内眷所见：此化身王松赞干布十三岁执政，在七十二年中其政权以佛法护持，年八十二岁时，亦即阳土狗年十月初十（dgung-lo-brgyad-bcu-rtsa-gnyis-bzhes-pa-sa-pho-khyi-lo-smin-drug-gi-zla-bavi-tshes-bcuvi-nyin)，松赞干布以手抚王孙芒松之顶，说道：“善男子！我将王法（rgyal-khrims）变为佛法（chos-khrims)，弘扬正教，使吐蕃属民吉祥好善。你勿损我王朝，当以佛法护持。照料并承待我的两座寺院者，则由你奉行，并使之发扬光大。我之王官犹如天庭，你应加以护持。对

于我之王妃、大臣以及属民，应像关照父母一样待之，并使他们均获吉祥安乐。从我至第五代，其名为“德”（lde）的一位赞普,由他来护持佛法，他是文殊菩萨的化身，将本尊佛教发扬光大，最终成就佛果。其后二世，有位金刚手菩萨（之化身），其名字中有“墀”（khri）的赞普，他使佛法昌盛。其后出现一位由魔鬼加持，名为畜生的赞普，他把佛教全部毁掉，最后进入无间地狱。此时，在叶巴崖洞（yer-pa-brag-khung）中，有位金刚手菩萨的化身，名为“贝”（dpal）之比丘，杀死了罪恶的国王。此后在八个年轮（lo-skor）间，藏地变为无有佛教（的地方）。此后在五百劫后期，佛法的火星将从多康岗（mdo-khams-sgang）燃起。在雪域西藏出现有许多信佛者，佛像、佛经、佛塔等将会自然形成，供奉佛祖之舍利。我也在未来会成佛，对雪域众生，犹如将要熄灭的灯渐渐亮起，使佛法繁荣昌盛，至深佛法广为流传。将我之《圣教月亮明灯经》（dam-chos-zla-ba-sgron-me）、《宝云经》（dkon-mchog-sprin）、《诸佛菩萨名称经》（pang-kong-phyag-rgya）、《涅槃经》（mya-ngan-las-vdas-pa）、《开业经》（las-rnam-pat-vbyed-pa）等五部赐予你，你要交给护教法王墀松德赞（chos-rgyal-khri-srong-lde-btsan）。”（松赞干布）做了上述这般遗训。《遗训》（ka-bkol-ma）中记载，（法王松赞干布）隐入佛像前将遗训传给大鼻臣，另在《遗训》《唐益》（thang-yig）、《阐明秘密旨义》（gab-pa-mngon-byung）、《涅槃小史》（mya-ngan-vdas-chung）等书的记载相互讥讽以及详略各异。

再者，或谓松赞干布前往大昭寺，坐于坛城之上的座位内，说道：“你等十六名大臣，其中四人去唤请宾客，四人寻找肉品，四人觅取酒类，四人充仆役，大鼻臣任我之侍卫。”言罢诸大臣乃去。其时，三王妃前来。墀尊公主献一泥婆罗盘之金粉，文成公主献一盆金银，芒妃墀江献金粉一升，继而顶礼，恭候圣安，五王臣畅快叙谈。俟后王起，说道：“我们王臣人等去参拜我的观世音神像吧!”遂往观世音神殿，顶礼供奉，

松赞干布立于观世音像前，右立者墀尊，左立者文成公主，后立者芒妃墀江。

大鼻臣（blon-po-sna-chen-po）把脚放在门槛外，双手扶着门框，腰间挂着刀箭，头伸过来（看松赞干布）时，松赞干布回头对大鼻臣说："藏地信善臣民若要说没有拜见赞普，以后需要拜见时就向吾之佛大悲观世音祈祷吧，即会心想事成，这与拜见我无两样。"墀尊回头说："藏地百姓若说没有拜见墀尊，就向大悲观世音祈祷吧！"文成公主回头说："为防汉军迎请回佛像，请将两尊佛像调换，将释迦牟尼佛安置在南门麦龙结（me-long-can），并在油漆的门上绘文殊菩萨像。藏地百姓若说没有拜见文成公主，就向吾之佛大悲观世音祈祷吧，即会心想事成。"《遗训》和《阐明秘密旨义》中有上述这样的记载。其他史书记载，两位公主说："向忿怒面和度母佛祈祷，与我相见无有差别。"

遂后，松赞干布向二王妃摸顶，于是泥婆罗公主墀尊则变成有吽字（hvum-yig）为标志的八瓣白莲花。而汉妃文成公主则变作有冬字（tvom-yig）为标志的十六瓣青莲花。二公主继而融入松赞干布之左右肩[62]。

松赞干布揭开头顶的布，瞪大眼睛朝天空看去，即来到大悲观世音佛面前，传说其头顶上的两尊阿弥陀佛像并无高低，形状相同。此后，（松赞干布）双手合十赞颂道："从法身之空性中，利益众生而造佛，向息静四面佛、忿怒七面佛、十一面（观世音）佛敬礼！根本息静之白色三面神，其面带微笑而美丽动人，业和烦恼均已消除，向法身之面佛敬礼！其上有金色者，威严、兴奋（bzhad-pa）三面神，能使长寿、幸福、发财，向广增佛敬礼！其上有颜如珊瑚红面神，授权业之二面神，形态严肃的忿怒神，向报身之面佛敬礼！其上有做暴业者，颜如魔云二面神，威严傲慢之三只眼，向幻化身面佛敬礼！其上有上师幻化身，聚诸佛于一处颜如黄丹，向无量光佛造的顶饰敬礼！犹如莲花瓣之第一尊，双手在心间合十，向鼓励众佛慈悲敬礼！右面四手依次持有念珠、法轮、供

云，向三世无量光佛敬礼！左面四手依次持有白莲花、净瓶、宝贝，向持箭与弓之智悲双运佛敬礼！向右面十九手持有宝贝、绳索、钵、刀、金刚、水晶、弓、细枝之佛敬礼！向持有鼓、盾、宝瓶、战斧、念珠、蓝莲、净瓶、太阳、白莲、麦穗之佛敬礼！向左面十九手持有白云、净瓶、莲花、刀、魔鬼头骨、念珠、铃、金刚之佛敬礼！向持有铁杖、化身、美宅、经函、法轮、佛像、果实、花蕊、宝贝之佛敬礼！向具有十手法身、三十八手报身、十手化身之天空之王（nam-mkhav-rgyal-bo）致敬！向犹如莲花般的手脚、像星星一样闪烁的睡莲般的眼睛的天空之王致敬！向头顶饰有佛髻、手脚饰有金手镯、身上香味缭绕的天空之王致敬！向身着各种丝绸衣、各种宝贝来装饰，看不厌美丽身体的天空之王致敬！向用野兽皮遮乳房、四肢饰有美蛇、功德威严身的天空之王致敬！向身像雪山般洁白靓丽、面色红润、射出慈悲白身的天空之王致敬！向具有佛神头顶之宝贝、双脚站立于莲月之上漂亮身体的天空之王致敬！向具有三世诸佛心之化身、拥有方便和慈悲以及怜悯众生的您祈祷！向众生依止处的您以及对常受诸多痛苦煎熬的弱小众生给予关照的您祈祷！向用慈悲铁勾救起不能辨别无明黑暗的众生以及聚恶业而投身三恶道者的您祈祷！”[63]

（松赞干布）赞颂后，将头贴在心间，加持启请：“敬请关注轮回在三界的无辜众生，生起了强烈的悲心予以关心。”松赞干布瞬间变成光圈就像水渗入沙子一样溶入十一面观世音之心中。其双手合十时因稍开启之故，致使观世音像稍微有点倾斜。

此后，大鼻臣和王妃芒妃墀江（jo-mo-mong-bzav-khri-lcam）对松赞干布与文成、墀尊三人劝说道：“（你们走后，）雪域众生无依无靠，（我等）怎么办？”松赞干布与文成、墀尊三人怜悯道：“这些人将不真实视为真实，将无常认为有常。”（松赞干布的）头从观世音（心间）伸出曰：“第一，雪域众生凡生者未有一人不死者；第二，身乃有故而死

无疑；第三，时乃短暂亦不住马上会死，要知晓现在之行为犹如梦幻般不实。”墀尊从右乳中伸出头曰：“第一，时无择期故死无定期；第二，死因众多，故不可知何时死；第三，身无意义，故不可知何时死。要知晓现在之身犹如镜中之物。”文成公主从左乳中伸出头曰：“第一，死不能用钱赎；第二，死时亲朋好友无能为力；第三，自身更无办法。要知晓现在之身犹如幻影般不实。”大鼻臣又劝说道：“（赞普）你要走了，我等怎么办？”松赞干布又说：“吝啬的大地铺开，却不离布施的食物；嫉妒犹如狂风般吹起，却不离戒律的装饰；懒惰像绳子捆绑，但不离勤奋之鸟儿；悠闲散漫犹如军队围困，却不离坚固禅定之城堡；五毒犹如强盗侵扰，却不离忍耐之武器；无明的黑暗降临，却不离圣者之慧眼。如此可与观世音长期相伴。”（松赞干布）说着便隐去。芒妃墀江对位为王妃说道：“黑暗无法常驻，佛陀福力注入，五毒自行消失。心生殊胜悟性，无明便会隐去，佛陀慈心怜悯，无愿长驻人间。认为自身为无性，启请观世音菩萨护持吧！”公主说道：“圣者之慈悲不实，恶道的痛苦不实，众生之业不实，自己对亲见佛陀不实，认为自身为无性，启请大悲观世音护持吧！”此后随即隐去。芒妃墀江道：“幻化王、妃[64]三人，不怜悯我等雪域众生而去。在王子未有成长之前，请你们关照我等吧！”王、妃等三人未显现身形，从文殊菩萨之上身和双乳中发出声音：“别认为是心识而内收，是现象而外排，其实心识外象皆为无我。意识和外境（能取而取）便为游戏，法性亦要提炼，自死涅槃自性无别，你我无别今世后世无别。”墀尊说：“别把你内收，把我外排，赞普于阴空无修，我与你和赞普皆无别。你存在于我之空间，我的心性法性无别，三时为一己存在，要知内明外破无别是法身。”文成公主又道：“别把意识内收，六会外排，二持无置黑暗中，无破非立，法身明亮无持，报身各种无阻，化身吾等三者为一，不观不修阻无存。”于此芒妃墀江亲见松赞干布与文成、墀尊三人以及众佛之尊容，不惧生不恐死而获正法。在《唐益》中

有赞颂词的记载，上述遗训则在《遗训》《阐明秘密要义》《小涅槃》三书中记载相同。

此后，大臣及百姓进行了盛大之祈祷。《小涅槃》记载，如今王妃三人讲授许多法旨后遁然而去。大鼻臣悲痛地道："呜呼哀哉！竟然会出现这样的时候，持教大王是明了观点之王，患有小病牵得众人悲，出现今天这样的时候，是梦是真虚实难辨，我最心爱的赞普，以衣饰作为信众的圣物。见到这些我痛苦伤叹，息静法性之中见慈悲。无尚国王仁波切，盖世庄严、慈悲之主，护持佛法圣教，能仁摄政松赞已圆寂。敬请指路持教主！法性光明岁无动，众生怙主松赞干布已逝世，别将无眼（蚂蚁）引入黑暗。佛子啊！虚空界中请关照。法界深奥且远离戏论之药，疗伤为解身之痛苦，领悟最终境界者，药王松赞去哪里？化身啊！子孙均受轮回苦，空性生悲请拯救，为无明黑暗之众生，赐予大悲光芒之照耀。冲破二观谬论之黑暗，慈悲光明之主去哪里？无光城中太阳落，指引我等佛之友，四大河之巨浪中，驾驭方便智慧之大船，救度到无生无死之陆地，持教法王您去哪里？法王啊！我等无怙无依，在息静法身中敬请救助，法界深奥大海中，驾驶方便之船，提取珍贵之宝，引领众生的舵手之王您去哪里？坠入悬崖了啊！法王，拯救无灭空中之悲心，闻其各则利众生，心想何事能满足，共和不共乃成就之源，怀念之松赞您去哪里？在无人引导、无依无怙的黑暗中，慈悲的阳光普照，三世空性大光音天中，生灭戏论不着迷执，觉现无数悲心幻化，功业彪炳者您去哪里？生死轮回犹如自转水桶，悲心引导我等信众，无法比拟的自性心，诸事无成但愿功满，未有表明切定能救护，无尚福力之王您去哪里？呜呼哀哉！臣民痛苦欲绝，化身法王，请用悲心关照啊！资粮之别怀之分类中，适合调和便调伏之，六字真言能使众生安乐。指明要义之王您去哪里？空性大光明天中，能取而取之幻象，自性指明二无根本智慧之轮，明知终极道路之王您去哪里？残暴凶恶的边地王，闻其名能消灭邪

念，遂忘私利尊敬之，消灭嗔火您去哪里？高举大山般的火把，在无边大地中如何寻找，找不到像您这样的国王，无比天生之王您去哪里？呜呼哀哉！有恩德之法王，痛苦众生无怙无依，我等藏域百姓，伤叹有这样的时间出现。获得八种金刚不变身，（为显无常）患病去世，显现世间之常态，我等依靠那位怙主啊！九乘、次第、四大续部、佛经、论典、经释、口诀等，指明要义之王您去哪里？二取之幻境何人可消除。自心虽无脱离理智，普通眼睛不可窥视，若出现如幻喻般之事，如此何以忍受，具有大悲心之王，请不要忘掉我们啊。指明人生的伟大佛祖，无比平静如何是好，赐予内外福力之宝贝，法王请你与我们，因循因缘聚一处，时常不离您左右，吩咐何事尽力效劳，祈愿如意和功德事业等与您别无二样。祈愿佛陀之圣教不受任何阻力的困扰，在轮回未空以前，在天空中大力传播，如此悲伤地祈祷。”

此时王、妃等三人从大悲观世音之心中伸出头，芒妃墀江与大鼻臣请求彼等住下，未有答应。大鼻臣详细地问道：“赞普若不留下，那么佛教将会如何存在？灭佛前之征兆是什么？尤其在藏地会出现什么样的持教菩萨和赞普？佛法流传多久？那位赞普在执政期间灭掉哪些宗教？灭教的原因是什么？人们和僧人的行为以及修行将会怎样？出家人和持咒者的行为及妇人的行为将会怎样？出现哪些寺院？后期之王臣如何护持佛教？赞普在何处成佛？大臣们的后世将会如何渡过？过多久才能得道？出现哪些王子和王妃？教法后期将会盛行何种宗教？佛法后期由何人执教？”

松赞干布回答道：“艾玛哄（ae-ma-ho）！藏地雪域之地界，被众正觉大加赞赏，列为殊胜之地，将会出现众多菩提萨埵，从此至四世赞普，众生信奉菩提勇识佛，其子系为菩提勇识，殊胜者皆为赞普。建立众多法基寺庙，降伏边地多个国家，征收八方多种赋税，从天竺密库中翻译多部佛经。此位幻化王菩提勇识，迎请译师和五明学者弘传圣教，出现

有多位学者圣人，此持教赞普带领藏地百姓安于乐道。赞普具有无量功业与行为，臣民获得吉祥幸福。墀松德赞时期，其子孙系二菩提勇识，其一变成魔鬼赞普，此位混世魔王使藏地百姓之福气渐衰，佛陀之教法衰落，黑色鬼神获得胜利，出现有白天魔（gnam-the-dkar-po）之化身大臣，其危害藏地的精灵，白天魔化身与魔鬼化身杀害持咒者。从此以后鬼神猖獗，黑方之所有鬼神，助阵魔王，使得两位菩提勇识其中一位被罚派远方，另一位被杀害。此时黑方得势发展，灭掉了佛陀教法，寺庙被毁，相互征伐，对修善者大加惩罚，施恶者大加奖励。在寺院里捕杀猎物，将绵羊、山羊关进了佛殿，奴役修善者劳作，强迫持咒者捕猎。呜呼！佛陀的教法已衰，黑方的教法得以发展，佛陀圣教已衰败，故将我之本尊佛像深藏于地下，那位赞普也成为刀下之鬼，知悉如此不吉祥，如来佛像便从伏藏中取出，其子执政时期出现报应，平民起义反赞普，恶世也由此开始。地之精华衰竭，药力小、食物无味，乱世冰雹多，庄稼不长、家畜不旺，大地多为沟壑、荆棘密布。悬崖峭壁多恶相，山岩不平使人畏，草干山枯萎崖陷，星象错乱两不均。多病短寿灾难频，魔鬼多而邪教盛，九魔兄（rbyung-bo-spun-dgu）降临人间，牲畜不旺粮不长，斗争频而多是非，武器多用来做装饰。敌人盗贼抢夺多，此地出现有各种不祥征兆。社稷佛法均衰落，藏域各地均不祥，出现各种恶行业。朗达时代和下分裂期，出现一位菩萨之化身，教法火星从多康燃起，从此僧人、寺院大发展，亦有诸多菩提勇识，对吾之逻娑的佛像，多有供品和侍奉，各方建有佛殿护持，践行圣者之行为。卫藏十人之教法，从此魔鬼幻化多，僧部辩论部众衰，寺院成为战场而比丘相互争斗，抢掠、毁烧寺院、佛殿，抢夺祭神供品。呜呼！佛陀教法毁于一旦，此时黑方势力大增，众人虽知系（恶道），却实践各种恶行，与鬼神共处，大地变的惨不忍睹。强盗野蛮人辈出，像鬼一般的坏人层出不穷，加害佛教和僧人，此乃‘中宏期’僧部衰微之情况。此时在西方降生有一位鸟脸比

丘（bya-yi-gdong-pa-can），具有菩提勇识之智慧，称其为热达那帕扎(ratana-bha-dra)，对其多加供奉颂扬，侍佛礼仪多有加。名为译师仁钦桑波(rin-chen-bzang-po)，此时有位‘光’泽王，具有智慧菩提心。名为天喇嘛叔侄，彼等系为菩提五明学者，严守三戒，学问通达，德行高妙善知者，迎请通达三学知识者，勤于供奉多敬礼，赞颂其吉祥圆满，其将教法大为弘扬。名为阿底峡及其弟子，系殊胜比丘教法之领袖，对其尊敬及信奉，随行弟子有三百人，对其供养与侍奉。名为加麦桑吉翁顿(rgya-mave-sangs-rgyas-dbon-ston)，培养多名具有菩提心的顿巴（ston-pa）弟子，出现有许多名理论学家。艾玛哄！依止我之逻娑的佛像，具有菩提心之众人，-执持佛法二百余年，佛陀教法之明灯，被诸佛教大师点燃。名为波多哇（po-to-ba）和俄多（rngog-co）系瑜珈传承，此后为旧教修行者，具有菩提心之比丘，有功德之圣者辈出，修显密教法之比丘，众多圣者供养之。所谓塔布噶举（dags-po-bkav-rgyud）派，此后尤为供养之，菩提勇识降生于东南方，持密宗的大瑜伽师，旧派边地之圣者，换面复次供养之。殊胜者名为达波贡巴慈成宁波(dwags-po-sgom-pa-tchul-khrims-snying-po）到逻娑做事，此后按照佛法传教，弟子犹如黎明之星辰多。此时白方势力小，魔鬼势大而有威力，魔鬼加持众小鬼，势广力大威慑人。细微通慧者修持真言，出现有许多证悟之教法。所谓自诩为学者的人们，树立一种前人无法知晓之观点，将自己粗制滥造之教法视为稀奇。佛陀的教法被众鬼神搅乱，制造出诸多非鬼宗教，将智慧变为邪恶，抓住‘无’之观点的局部，否认世俗因果，出现身语行法者，说无任何偏见，说无因无果自然而成，出现诸多无有预言之观点，佛陀未说智者未实践，诈称‘神旨’而鬼教盛行。这些人装束多穿鬼衣，身着羊皮、狗皮及刺猬衣，头戴毡帽，身着破衣，手持各种木棍杖，以化缘的名义，流窜至乡村间，为了衣食而苦苦哀求，危害自身所得其有。为显自己之名声，唱响密乘之歌，把歌舞当成善业善行，出现禅定妄念

之幻想。无有见识便能领悟要义，将疯子视为有悟性之人，将疑心者视为圣者，反道行者视为瑜伽师，无有预言者视为法身，想得名利自称讲法智者，所谓佛法多讲胡言乱语。魔鬼唆使还说智慧增加，所谓使恶鬼高兴福力便能大增。所谓语诀多讲邪法，所谓口诀却念外道密语。将此等邪恶之见防入密部，女扮男行放肆聒噪，自见多而世间佛法衰，遂将自身引入恶道。不知因果真谛行各种不善，不知法与非法做无羞之事，对诸邪教尤为崇尚。视信佛不能得到菩提，不信佛则可自然得道。将不敢信佛者视为有崇拜，抢夺像善知识一类学者之心思，将部分持咒者视为异端密教。为圣教之酬经泄密义，所谓‘金法’是降价之法，一些未闻密续也讲说，有些（自己）未曾灌顶而为别人灌顶，有些说是要灌顶实际在敛财，有些喜欢受人尊敬且贪欲，不能驾驭自己的贪心，公开授予秘密灌顶，这些做法与依靠妓女无别。有些比丘授予智慧灌顶，实际授的是男女双修灌顶，戒律已破坠入地狱，此等是奉行邪法之故。为受尊敬和有名声而讲法，诸位闻思修行者，实施歪想邪法，使佛法和众生进入恶道。违背戒律、誓言、仪轨和行为者，误入歧途生恶道。有些尊者只持法衣，不受戒律，装模作样，享用供品引诱自己和他人，自己将自己引入地狱。有些用尽僧财而进恶道。有的将四处之财耗尽而进恶道。有些说是持咒僧却有家属。有些装扮成僧人争利益，外表堂堂却从事偷法假法之事。呜呼！依靠佛陀之教法而自身坠入恶道，这样胡乱造假者多有之，佛陀教法逐渐威严，不久将会出现这等事。这样（有些人）空谈佛法，不承认因果，为了得到此生之拥戴而装腔作势，装模作样地扮成学者、成就者和断执者，佛法之秘密要义让嘎饶旺秀（dgav-rab-dbang-phyug）等制服，无有密宗根器之人随意修改僧伽和上师之密法，假装僧人奉行邪法等，预言今天出现的这一切。”

“艾玛哄！未来获得圆满之众生，鼓起毅力努力奋进，敬拜真正善知识，并将其言行做标准，接受其意详加分析，要知死之无常而努力奉行

佛法，不知何时死之而尽快努力，死时要把圣教溶心间，万法系于因缘，故努力奉行善业。痛苦皆出自恶业，因而要抛弃恶业，世间便是因果要持净戒，抛弃轮回之烦恼，产生离世之心，为了身体和性命也要弃恶从善，要认识轮回之苦产生出离心，对众生要有同情和慈悲之善心，为利益众生产生菩提心，坚守菩萨之戒律，万法自性皆空要观象无我，结合世俗谛和胜义谛，引入无上菩提道。俗人和出家者，各自保持行为规范，不要改变正确行为。不要观望外道行为，领悟自心要求证。不要贪恋于空谈，要有实践二谛的习惯，不要空谈圣教而要正确践行，不要诬蔑和歪曲，时时忏悔自己之行为。法无好坏，皆要掌握，这样会使今世后世永安乐。”（赞普如此教诫道。）

“复次，我在逻娑之佛殿，供奉的均为圣人，为此要对彼等产生敬仰之心。为何称彼等为圣人，彼等大兴佛教之事，这些功德会在圣人身上显现，佛陀的经典和佛陀之像也真实显现，并伴随左右；大功德山也在此存在。扎日扎贡（tsva-ri-tsva-gong）自然形成胜乐之地，水晶宝贝均在此地有。冈底斯雪山有五百罗汉，甘露之水也在此山。杰然（gye-re）崖上六字真言自然显现，空行手印也在此山中。玛旁湖（ma-pham-mtsho）中住有龙王菩萨，河流功德者也在这里，赤肖加毛（khri-shod-rgal-mo）药龙菩萨，利益所有大江大河。纳木措湖（gnam-mtsho）中有自在菩萨，唐拉（thang-lha）崖上有五百罗汉，怒湖（snums-mtsho）岛上住有龙王菩萨，哈波（ha-po）雪山有五百罗汉，山高地灵年（gnyan）神环绕雪山，声音悦耳犹如萨芝达（sma-skri-ta）语，人语与法结合之地，具十善之宽广而美丽。如此雪域地方之中心，获得暇满之身之众人，勤奋努力学习知识，前愿能使降此地，变为信奉和尊敬之心，不需要做它事，只要有信仰即可，努力敬拜、供奉、转经，这样会使福德聚，在佛陀教言中亦如说，故藏地百姓们请敬拜吧！我对你们如此说教，不为名声和利益，是取自慈悲之中的良言，内心崇拜置头顶。”说完便溶入进

（菩萨）之心间。总之有详细预言，在《重诵伏藏》正本中有很清楚的记载。

瞬间于自然形成之大悲观世音心间，闪烁着犹如十五月亮的光圈，神使内外皆明，尤其是持法轮弥勒佛（byams-pa-chos-kyi-vkhor-lo）和不动金刚佛（jo-bo-mi-bskyod-rdo-rje）两尊铜像。净殿中有不动佛(mi-vkhrugs-pa)，右面有燃灯佛、忿怒神、梅寨神（rme-brtsegs）三尊丝绸像，东南面有雍仲形之药王，中殿之西面有白马头明王，南面有三尊度母的画像，光芒照射到八尊佛像之心间，故称其为“光照八佛”。此后，从中殿的白马头明王之心间射出犹如白海螺的光环；中殿的度母射出绿色宝石般的光环；持法轮弥勒佛射出犹如太阳的光芒；不动金刚佛射出金色的光芒；药王射出琉璃色的光芒；忿怒神和梅寨神射出犹如铁刀箭之光芒，其鼻中流出无量铁水；燃灯佛射出彩虹般之光芒；不动佛射出纯金般之光芒，故称其为“光射八佛”。这些光芒遍布整个逻娑，并形成光网。虚空充满着勇士空行，歌舞乐器供奉，供奉神之花朵和乐器充满大地和空中，顿时变成天空之彩虹，两座寺庙成为自成秘密圣地。逻娑城中的人高兴地道：“光芒普照逻娑之征兆一定是佛所赐予。”十六位大臣手拿供品前来拜见，未见王、妃等三人踪影，只见留有衣饰等。看见芒妃墀江和大鼻臣哭丧着脸，达加（dar-rgyal）向大鼻臣连问三次：“你是赞普的警卫，王、妃等三人去往何地？”大鼻臣想说溶入佛心之中，(但觉得他们）可能不相信，故坐着不答，卫士塔仁莫（sbas-sgyid-thag-ring-mo）道：“大尚论连问三次你却不答应，大鼻臣你活腻了。”说着便拔刀。王妃芒妃墀江见状想，若杀死大鼻臣，王子年龄还小，吐蕃内部必起纷争而导致国亡，便说王、妃等三人已溶入大悲观世音之心。大鼻臣此时才觉得可以告诉真相，便说：“我当警卫之时，国王把手放到二位公主头上，（二位公主顿时）变成了莲花和睡莲。（赞普告诉）如说我等没有拜见，就启请大悲观世音即可心想事成。（赞普）说着溶入佛

心。赞普是真正的佛陀，不能惩罚我啊。”大臣们道：“你有哪些证人？”大鼻臣道：“有赞普之娜拏比那（na-bzav-ber-nag）和三个妃子的赠礼为证，有王妃芒妃墀江亲自证明。”众大臣信之。一大臣惊奇地说：“我们的赞普肯定是佛陀的化身，以前唐朝皇帝和泥婆罗王所说的话他都能知道，并寄去函旨。”吞米说：“赞普是自在观世音的真正化身，头上有无量光佛像。黎域（li-yul）地方预言说其是观世音的化身，昌珠的僧人和黎域的僧人道出了事情的缘由，众人信奉（赞普）是真正人间之观世音。王、妃等三人在世时，信仰不够，呼喊‘阿牙巴洛’（avarya-pa-lo），有些人捶胸顿足，有些人则信仰而启请。”此时吞米桑布扎悲伤的启请道：“呜呼哀哉！赞普松赞之化身，于美丽雪域藏地，得到观世音之点化。化身赞普至人间，点化者之心目中，逝世乃法性不变，观世音前来护持之。赞普逝世如何办？大悲心利益他人，无边智慧之思想，庄严之身作手印。不威幻想和空虚，大宝法王观想事，佛陀释迦之刹土，遍及无边世界中。尤其在雪域藏地，第二佛陀之名声，赞普松赞之化身，大昭寺之宫殿中，不为众生而长住，请教大王如何做？大宝法王至何处？藏地百姓依靠谁？呜呼哀哉世间空，不可思议大手印，领悟大光明要义，虽无有生死来回，尔去此乃为何故？大宝法王至何处？大空性乃是法身，原始无动无变化。菩萨大兴利他事。无观时辰明想何事，身相威光至此处。呜呼！佛教教法已衰落，根本要义之口诀，不拯救有缘众生，不关心藏地百姓。至尊宝贝想何事？庄严之容法轮转，赞普远足而消失，美丽身相之宝贝，不为利益诸众生，赞普逝世如何办？呜呼！藏地百姓怎么办？具有加持之密续，止旧行新结因缘。不除众生之迷雾，赞普逝世如何办？智慧善者去此处，呜呼！藏地百姓要依谁，有缘藏地诸男女，时常观想无常死。具有虔诚之誓言，不作顶髻之装饰，赞普年岁八十二，时至此赞普将去。留有今世空世界，呜呼！只剩藏地众百姓。时在昨天之早上，通知幻影来告之，藏地众人聚一处，全都匆忙赶来时，音乐乐

器乐彩虹显，空行会供遍虚空，藏地四洲皆为空。太阳光辉聚虚空，百姓陷入无明中，法王圆寂不在世，佛教瞬间一次灭，逻娑佛法即中断。呜呼！大宝赞普啊！听到百姓呼唤吗？看到身体变形吗？看到后请加持吧！无明黑暗之密布，请求断其误之见，今世来世中阴界，永远不离尔左右。”

如此启请后，赞普真正现身道：“艾玛哄！三身不变庄严轮，生死涅槃无著有，我无生死之缘故，未有离开常启请，对诸众生常关照，见我容而闻其声，藏地臣民启请吧！”

吞米说：“我等之赞普是真正的大悲观世音，现在赞普现身说法，天空显现虹光，聚集天界和空行。许多人看见，其降生时出现有十一面等；为藏地百姓讲法时说他是三身之主，指明诸多佛界之刹土。我的事业和神变并非你等所见所闻以及想象的，其实全是（赞普）指令我做的事业，故相信赞普是真正的阿雅波罗（avarya-pa-lo，即为观世音佛——译者注），不要怀疑芒妃墀江和大鼻臣。”众人相信后，并同心祈祷。

其时，大臣噶尔身任卫戍汉地哨卡之官（rgyavi-so-kha-srung-bavi-dpon），心感疼痛，当其急返吐蕃时，方闻松赞干布业已谢世，遂于大昭寺内哀伤恸哭，并哀悼曰：“法王松赞干布，在王涅槃之后，属民怀有哀怨之悲痛，请王于冥府之中容我陈述：外界之南赡部洲、内部悉补野吐蕃（pur-rgyal-bod-gyi-yul），四如地界琛地以下（mchims-yul-smad）降福卫地(dbus）之中心，洛黑达河（chu-lo-hi-ta）之北，吉祥圣典祥瑞逻娑，王于此地亲奉神佛，故此人称松赞干布。但闻其名即生敬佩，一睹尊颜当可除障，如此化身之王，具车婆罗之王者（ba-ravi-rgyal-po）[65]，亦当合掌赞颂，王之诸种巨大功德，汉地之王亦有所闻，向本尊佛致敬。米聂遮米（mi-nyag-tsa-mi）赞普，闻你名而五体投地，道你名者赐予奖赏。格萨尔军中之王，闻你名而虔诚敬仰，祈愿生在你座前。人主菩萨化身，像你这样的国王，生在卫地之山谷，领悟法性之真谛，亲见本尊

真容之化身，在今天以前皆存在，化身完成利益众生之事。浊世百姓福力浅，如来化身涅槃去。无比国王之宝贝，集福于无数大劫，通过祈愿和发心，在五浊横流之时，所化见地皆有别，指明各种密乘要义，决定悟性及心性。化身国王去哪里？空性大悲观世音，不做众生之舵手吗？福力智慧之法轮，无有根器之心可动否？化身怙主去哪里？伟大佛陀之化身，具有身之功德相，见其容即信仰之，远闻其言入福力，磕头转经聚福力，不为所化而长住，竟然如此悄然消失？绫和丝绸之贵重，赛秋（zin-chu）汉人买卖时，比其他绸缎皆贵重。国王在位时系头上，（如今）不带在身上，为何解下留之？呜呼！藏地百姓置空地，名为春胡（khrung-gshog）黑色坐骑，产自北方遮玛（tsa-ma）地，畜生身有人之心，具有骏马之标准，行远路而不骑，为何饲养而不骑？寂静之地大昭寺，外观美如伞盖形，内部有舒适之佛殿，具有福力之幻化地。无生无养不长住，聚于尔身前的藏地百姓们，不依靠您而依靠谁？对藏地百姓之天资优异者，为何不讲六字真言口诀之要义，舍弃百姓而离去。通达智慧者想何事？远处守卫之将士，为守护边界而奔忙，其脚皆是水泡而血流完，忍受酷暑和严寒，现在不常住这里，百姓纠纷如何处理？宝贝父王去那里，美丽身之大手印何时展现？容光焕发的面相何时隐去？梵音般的教言为何中断？呜呼！如意宝贝陷于泥潭中，当今需要希望寄托于谁，肢体首位头已断，无头身体如何办？器官齐全眼全瞎，无眼即为路途迷茫，佛子啊！请予以指引。殊胜高山顶端塌，七座金山地中陷，七座湖泊已干涸，八大龙王住何处？黑色铁山从边上塌陷，有情众生弓腰行礼。太阳在空中消失，适时庄稼如何劳作？十五的月亮被罗睺吃，在黑暗中行路要靠谁？大海湖中船绳断，商人舵手如何办？花园中的花朵已干枯，蜜蜂采蜜至何处？国王前往密严刹土，我藏地百姓依靠谁？我在汉地边界上，噩梦连连想国王，为见其容匆匆赶来，正当在途听到护教国王圆寂之消息，我还分不清真假，问谁都说（情况）真实，闻其

消息而心颤，犹如陆地上爬行的鱼，未见到（国王）而我悲痛欲绝。我现在还是不相信。呜呼！留下空空之世界，解脱的法幢已消失，治理藏地不可行，实现愿望无希望？藏地百姓依靠谁？贫苦之父母已去世，孤苦之儿童依靠谁？第二佛陀已涅槃，我等百姓非常想念。昨天到达国王之宫殿，见到圣地乌茹逻娑时，想到国王便晕过去，不由自主地流出眼泪，心情恍惚无喜悦，身体犹如小鼠直颤抖，意识时明时而暗，伤心欲绝痛苦不堪，请您关照我吧！拯救六道轮回之众，以悲痛之心祈祷吧！见到我痛苦的表情了吗？听到我哀伤的呻吟了吗？法王不要切断与臣民联系之心绳，于无边虚空中关照我吧！呜呼！如此会出现这一时，法王离去犹如天地之柱倾倒，人间四洲空空也，天界忽被光普照。不变法之佛法灭，释迦牟尼后嗣断，大黑天和弥勒之教法灭，臣民天地下纷争，黑暗之洲油灯灭，大河中间渡船破，恐怖道中引路者丢，呜呼！人间空空也。反复思虑便想起法王，想起法王又有何作用，国王已驾鹤而去(升天)。听到不祥之消息而心烦，我之眼泪湿枕褥，不思饮食渐无力，不思穿衣不知羞。眼中泪水常不断，口中悲哀声终不止。为遮蔽藏地属民适时之罪孽，虽无缘再见尔之面，在今晚的梦境中稍时拜见，赐我一句教言，众生怙主请发慈悲吧！恩重似海之法王，怙主幻化撒手人间，总之世界北方暗淡无光，尤其乌茹逻娑无光芒。有业者如何完成菩提之业，藏地百姓见地已过去，二资复地已过去，经济富裕赐地已过去。从此无有打击强权者，无有扶持弱小者。幻化法王升虚空，昨天尚为执政之赞普，为鼓励后人有祈望，光芒、彩虹、声音以及勇士空行充满虚空。想起赞普之功德，我心中的冷热之痛无法忍受，我尚不断定之化身，贪婪身体亦无结果，我心情如此这般悲痛，难道您不觉得怜悯吗？父亲啊，您不回头看儿子一眼吗？化身国王为自然性，无所谓身体生与死，我等藏地百姓心中太阳已落。犹似挖掉身腔之心，法王本人已升天，于空性虚空中恰拉拉(cha-la-la)，无漏之胜乐赤立立（khri-li-li)，福力之泉水

那热热（na-ra-ra），灿烂之太阳达拉拉（ta-la-la），国王身语意之三门，请加持我胜解之身与语。此生再无缘与您见面，祈愿下世于国王之座前，做各种美妙之正果，获得国王之欢心，经常侍奉您之左右。”

如此极度悲伤的启请，在此聚集的人们有的隐隐约约见到许多各种不同的景象；有的见到空行和众神供奉和迎请国王；大鼻臣见到国王之身躯十分高大，左右肩上坐着阿弥陀佛和观世音佛；芒妃墀江见到大昭寺内布满了花朵。大臣噶尔见到松赞干布手持金刚杵及铃，正为坐在该处的人们祝福，并说：“你等毋庸悲号，即获教诲，诸种美好景象亦可出现。”随后，大臣噶尔说道：“别国之人已前来讯问：‘吐蕃众大臣使王及王妃前往何处？’故此，如不葬王与王妃已不可矣！”于是议之，乃隐秘王与王妃融于神像之事，而传言：当王居彭域塞木冈之圣光宫（vphan-yul-zal-movi-sgang-vod-zer-dam-pavi-pho-brang）时，身染感冒（mgur-cham，此词原意为“喉部因伤风而痛”——译者注），归而避热，二王妃服侍，遂传染于二王妃，二王妃乃病逝。继之以丝绸、药及黏土制成松赞干布与二王妃塑像，穿以服装，复将三人塑像置于虎皮之上，迎至车内。再者，在雅隆琼波（yar-lungs-vphyung-po）建造陵墓，将（三塑像）放在格子中央，并以梅檀之火（熏）净之。

大臣噶尔在升起的烟中见到赞普松赞干布于宝塔上传授佛法。大鼻臣见到火中出现一道白光，溶入周围之人群，看到赞普松赞干布有诸多庄严身、大悲观世音和阿弥陀佛。达加芒布杰（dar-rgyal-mang-po-rje）见到赞普松赞干布亲临此地并成为教法之主；吞米看到赞普松赞干布及其妃子坐在宝座上和胜乐轮；智塞如恭顿（vbri-se-ru-gung-ston）看到许多菩提勇识佛环绕着法主；贝吉塔仁摩（sbas-sgyid-thag-ring-mo）看到无数大慈悲菩萨等诸神；其孙子芒松（dbon-sras-mang-srong）看到众多阿罗汉环绕着法主；角摩如永挚（jo-mo-ru-yongs-bzav）见到度母等众神。其次，还看见到处布满佛陀和菩提勇识佛，虚空布满普贤如来之供

施；诸空行迎请赞普，赞普坐在狮子座，左顾右看后讲诵佛法；盛尸匣变成无量宫，其四角有七十二位吉祥怙主和许多供奉天女持供奉；声音和光交织、大地震动、香气扑鼻，天空密布光之宫殿；天降花儿和舍利，欲界和色界众神之供品犹如降花雨；勇士们跳起舞蹈，空行母们唱起悲歌；佛陀和菩萨如云密布，火中佛陀之身被彩虹环绕着，炊事员们见到诸勇士、空行在唱歌跳舞；赞普之顶髻竖立有殊胜而犹如金色的地增加神和同置神；四臂观世音犹如红珊瑚；五种报身佛相继显现；火中传出“诸法无我”之声；天空布满光圈，犹如持刀和持杖的蓝、黑勇士，众生化为光而为“无我”，此乃自然发出“诸法无我”之声。在无量陵墓宫之中央，坐着微笑之赞普，心间盛开着莲花，莲花之上有喜金刚九神，大威德金刚和蜕彩诸哇（dus-mtshan-bsnol-ba）佛之上有赞普讲法时周围坐有十六个明妃之光影；赞普手持甘露宝瓶，口诵“阿比西聂扎”（a-bhi-shvi-nyatsa），为聚于此处之众人灌顶。火中出现无数光芒，每束光尖上有无数空行舞蹈，并像空中之云一样密布，唱着无生金刚之歌；赞普的每个毛孔中出现有诸多俱生胜乐。息静和忿怒之观世音以及诸空行曰：“诸法原本一俱生，所有皆为乐空双运，未见曾有舍与取。”从云隙中一神子上身显现并降花雨，花雨从天空倾盆而下。赞普周围有无数佛陀报身赞诵与供奉，菩萨和众多美丽的少儿少女手持供品来迎请。见火舌变为勇士空行、烟变为佛子；见火中有一无数枝干的莲花树之中央坐着化身国王，枝干上坐者无数菩萨赞诵之。赞普从陵房内出来，端坐于座，眉间射出光芒，天地被光普照。所有果树、森林、土石、山崖皆环绕陵房，执受和不执受之声变成“无生之法”的声音，此声音七昼夜不间断。火舌上出现有金刚瑜伽母和观世音以及长耳垂上坐有释迦牟尼和观世音佛的赞普松赞干布，赞普与众佛陀比赛智力，弥勒和文殊菩萨讲论佛法。从陵房中王、妃等三人逝于天空。赞普的每个毛孔皆出现有众佛陀转动法轮、骨饰之空行围绕、密集文殊金刚的坛城、瑜伽天空、智

慧空行、摩诃玛亚（ma-hva-mva-ya）、佛陀空行、八威德度母、息静忿怒金刚持、药师八佛、息静忿怒百种神、贝玛旺青（padma-dbang-chen）、巴扎嗨如尕格森（badsra-he-ru-ka-ke-seng）环绕、阎摩敌、殊胜、金刚橛等各种坛城。普贤被持明佛环绕，讲论“诸法自性净，二取自性净”之佛法。周围有玛贡（ma-mgon）和十方护持佛法等，藏地百姓心中有着不同的感受，满足于寂业与胜观的安乐中，皆远离痛苦。

此后，在陵内建神殿五座，其外封（土）如山。一年之间王臣属民人等环绕（陵墓祭之），此后，届时年祭，并绕（陵）供奉[66]。

注释：

[1]《旧唐书·吐蕃传》有同载：“临阵败北者，悬狐尾于其首，表其似狐之怯。”

[2] 关于所订诸法，藏史多云为松赞干布所为。但《敦煌吐蕃古藏文文选》载，在松赞干布死后五年（655年），噶尔·东赞域松又“于果尔底（vgor-ti），写定法律条文（bkav-khrims-gyi-yi-ge-bris,见该书伯字1288号卷子）。”

又，在本书第二章中，记载松赞干布效法回纥（突厥）及霍尔一事制定法律。据《北史·突厥传》载：“其刑法，反叛、杀人及奸人之妇、盗马绊者皆死，淫者，割势而腰斩之……盗马及杂物者，各十余倍征之。”又《北史·西域传》载：于阗刑法，“杀人者死，余罪各随轻重惩罚之……”龟兹刑法，“杀人者死，劫贼则断其臂，并刖一足”。这些刑法松赞干布时已备，《吐蕃史世系明鉴》载：“……奸淫者，断其四肢之手足，流放他乡。伪言者割其舌。”（见该书33页上）而本译文下文中之“吐蕃刑法”部分，砍头、截肢、挖眼、剥皮等刑法无所不有（详见下文）。看来《新唐书·吐蕃传》所载：“其刑，虽小罪必抉目，或刖、劓”，此言并不失实。而且与突厥刑法颇近。

再者，《五部遗教》所载此时法律对本书有所补充，如：“又制订上三法、下三法、三行法及三不行法（stod-gsum-smad-gsum-mdsad-gsum-mi-mdsad-gsum）”。上三法包括：“对贤良正直者以（社会）地位褒之（意为抬高社会地位），对克敌之勇士褒以虎（皮），对于报恩及聪敏者以告身褒之。”下三法包括：“斩杀盗贼，摈除谣言及控制淫乱。”三行法包括：“施行三宝正教，犯法者偿以命价（bsad-stong）及医疗费用（gsos-thang），偷王（财物）者偿百倍，偷寺庙（财物）者偿八十倍，偷平民（财物）者偿九倍。”三不行法包括：“凡一切相反之行为勿令传播（原文残）……对于往昔及今后之习规，勿生损害之念，勿使奴隶与武士放纵（khengs-rgod-mi-btang），女奴当遵命行事，爱护新近知已……”（以上均见《五部遗教》中之《大臣遗教》，11页上、下）

从诸法律条文看，吐蕃早期就是凭借残酷的奴隶制法律进行统治的。

吐蕃法律对后世法律影响甚深，例如：明代帕木竹巴扎巴坚赞（grags-pa-rgyal-mtshan），即以“吐蕃法王之高尚习规十善法为本”制定法律（bod-chos-rgyal-gong-mavi-lugs-srol-bzang-po-dge-ba-bcus-gzhi-bzung-ba），所定法律诸如“勇士如虎之法（dpav-po-stag-gi-zhal-lce）、怯懦如狐之法（sdar-ma-wavi-zhal-lce）”等共十五条（zhal-lce-ste-bco-lnga），外加“消灭刁民反叛侵害之敌”等四法，总计十九条法律（见《西藏王臣记》，北京版，186~187页）。晚近所传之《十六法》（khrims-yig-zhal-lcel-bcu-drug）及《十三法》（khrims-yig-zhal-lcel-bcu-gsum）亦大体由此演变沿袭而来，其内容可明显见到吐蕃法律的影响。例如《十三法》中之第四条，即《重罪流血之法》（nag-chen-khrag-sbyor-gyi-zhal-lce）其内容：“……行五无间者（mtshams-med-lngavi-las-byas-pa，五无间是指杀害父、母及阿罗汉等谓之），杀害喇嘛及官员者，盗窃僧侣财物及王者库藏者，使官员内部蒙受奇耻大辱者，放毒者，以诅恶咒及放污气、挑拨离间而导致杀人窃马者……流寇联合破坏、偷盗

及杀戮者，穿盔甲持兵器者，阴谋进行特殊报复者，以及属民反上者，总之，对此违反及危害（法律）范例者，则予挖眼、割膝、断舌、截手、坠岩、投河以及砍杀等等……”（见《十三法》，手抄本，16页下~17页上）。再者，《水晶鉴》（drang–thig–dwangs–shel–me–long）这部法律书中，共收录法律21条，其中多处提到松赞干布法律，其痕迹留存于某些条内，例如第11条“管家及民官行事之法”（gnyer–pa–dang–mi–dpon–gyi–bgyi–bavi–livu），对于无论国内外任何商人，凡经商时被查出量具不准者，立即治以“鞭刑”（tsa–ra–gtong）之罪（见该书手抄本，32页上、下）。

总之，吐蕃时期法律正如《册府元龟》所说：“用政严酷，人无敢违。”这恰好反映了其奴隶制的特点。”

[3] “rtswa–mi–shing–mi”一词，在《红史》及《拉达克王系》等史中均有同载，是为吐蕃当时东境。《莲花生传》之147页下称该地为“咱米兴米九眼羌女之地”（rtswa–mi–shing–mi–ljang–mo–mig–dguvi–yul）。“rtswa–mi–shing–mi”一词在《红史》及《拉达克王系》中写作“rtsa–mi–dang–shing–mi”，据此看来rtsa–mi与shing–mi应是两地，就文字看，是指“咱米人”与“兴米人”居住地而言。据《玛尼宝训》之321页下载，“咱米人”是弭药(木雅）人的别称，该书记有“弭药咱米之王”（mi–nyag–rtsa–mivi–rgyal–po）。党项传，弭药即党项羌，松赞干布时为吐蕃属部，地在松州之西，吐谷浑之南。这一带大体在“下多康”（mdo–khams–smad）范围之内，该地所出高僧大德往往在名前冠以“咱米人”字样，例如《贤者喜宴》（ta函，12页上~12页下）即载：“咱米桑杰查巴(tsa–mi–sangs–rgyas–grags–pa）生于下多康之木雅地区（mdo–khams–smad–mi–nyag–gi–yul，或译弭药地区）。”另据“rtswa–mi”“tsa–mi”及“rtsa–mi”字样看，当时写法并不规范。本节原文页数同上。

[4] 此“klo”字，在本书之tha函，51页下，又作“lho”。民族所晒蓝

本《红史》则写作“blo”，民族宫本《红史》则写作“glo”。这些均是今日洛域（lho-yul）之洛（lho）的不同写法。又，“klo”，有时又指“klo-bo-smad-thang”。（见《世间广述》，127页）

[5] 此处之泥婆罗王，即《旧唐书·泥婆罗传》中之那陵提婆，前述藏文作月色果恰（vod-zer-go-cha，意为光胄）。

[6] “gser-gyi-dong-rtse”意为金币，在《新疆出土古藏文文书》中记有“zangs-gla-dong-tse”及“dong-tse”，两者是在记述军队财物经济开支时提及的。“zangs-gla-dong-tse”意为“铜币工资”（见该书第二册，438页，20，M.Tagh.C.iii.0036）。看来这类货币有金、铜之别。“dong-rtse”，意为“货币”，后世有译为“铜子”或“铜钱”者，并以为是汉音的音译。《五部遗教》载：“汉地之王所赠之宝有金币（gser-dong-tse）及丝绸珠宝等。”（该书kha函，63页下）此事在墀松德赞时，看来有可能是汉地“铜子”一词的借音？当时此类货币用量已不小，有时一次达到“四千五百铜币”（dong-tse-bzhi-stong-lnga-rgya）（《新疆出土古藏文文书》第二册，251页.110.Khad.052）。此“dong-tse”词直到清代仍在用，如《夏甫嘎喇嘛传》（zhabs-dkar-rdo-rje-vchang-chen-povi-rnam-thar）记载，当佛教信徒们献布施时，其中就包括这种“dong-rtse”（见该书木刻版，430页上）。

[7] 芒域（mang-yul），属日喀则市，其重镇为吉隆（skyid-grong）。芒域地区与泥婆罗都城雍布（yum-bu，即今之加德满都）在同一经线上（84°~85°）。唐代吐蕃与泥婆罗交往多经此地。后弘期著名僧人米拉日巴（mid-pa）即生于芒域之贡塘（rje-btsun-mi-lavi-vkhrungs-yul-mang-yul-gung-thang）。见《圣地指南》（gnas-yig），全称为“gnas-yig-ngo-mtshar-lung-ston-me-long”，木刻版，20页下。

[8] 此宫堡仿锡兰（今斯里兰卡）楞伽布尔日山（srin-yul-langka-pu-ri）而建。《西藏王臣记》作“srin-povi-rgyal-po-lang-ka-mgrin-

btsuvi-grong-khyer"，意为“罗刹王楞伽十项城”（见该书北京排印本，40页），此二书均载此宫堡在红山（dmar-po-rivi-phyogs-su，《西藏王臣记》，39页），此与松赞干布原在红山所建之宫室（dmar-po-rir-pho-brang-brtsigs，见《汉藏霍尔蒙佛教史》，即“rgya-bod-hor-sog-chos-vbyung"，木刻版，13页上）共为一千间。后据《西藏王臣记》56页载，在松赞干布孙芒松芒赞时，由于“唐军逼近，布达拉宫焚于火”（rgya-dmag-rnams-te-po-ta-lavi-pho-brang-me-la-bsregs）。同书同页还载，唐军“已抵大昭寺”（vphrul-snang-du-sleb-pa）。《西藏王臣记》在此所记唐军抵吐蕃事，在敦煌等地出土的古藏文文献和汉文史册中均无此事，应属杜撰，故泥婆罗公主在红山所筑宫室被烧一事，与唐军无涉。该宫室何以被焚？据《卫藏通志》载：“后因藏王莽松以（即芒松芒赞）作乱，官兵拆毁布达拉，仅存观世音佛堂一所。”（见该书卷6，131~132页，“万有文库”本）这就是说泥婆罗妃所建红山宫室是毁于吐蕃军之手，但《卫藏通志》此说不知何所本。有人说“莽松”即后世的约松“vod-srung”之误。又《西藏王臣记》所说之“布达拉宫焚于火”，吐蕃时尚未用“布达拉”（po-ta-la）一词称呼红山（dmar-po-ri）。据《五部遗教》（ca函，38页下）已有“布达拉欧丹达布梨（寺）”的记载，但未与红山宫室联系起来，仍用红山一词，如：“在法王松赞干布时，于逻娑红山（lha-sa-dmar-po-ri）之上，建宫堡（sku-mkhar）九十九间。”（kha函，41页上）另据查，成书于15世纪（1476~1478年）的《青史》（deb-sngon）已同时使用上述两词，如：“达波旺杰与琼波查斯二人，于布达山和红山（po-ta-ri-dang-dmar-po-ri）进行辩论。”（kha函，4页下）此处之“po-ta-ri”，似即后来“po-ta-la”的较早的写法。而成书于16世纪（1564年）的《贤者喜宴》已正式使用“布达拉”一词，如：“恭松（gung-srong）掌政五年之后，于18岁时，死于布达拉（po-ta-la）。”（ja函，47页）关于使用“布达拉”一词，或许尚有早于此者，待查。

又，文中说泥婆罗公主所建红山宫室情况画于“逻娑鲁康”（ra-savi-klu-khang）。此“鲁康”是指大昭寺内供奉龙王的一栋神殿。《逻娑大昭寺志》（lha-ldan-sprul-pavi-gtsug-lag-khang-gi-dkar-chag-shel-dkar-me-long）内有关此事记述说，在鲁康（klu-khang，意为“龙王神殿”）内的“壁画中（ldebs-ris），有建造与罗刹楞伽十项城相似的红山宫（pho-brang-dmar-po-ri）、砌筑围墙及吐蕃属民欢宴情况……”（该书木刻版，12页上）。又，今布达拉宫最高处的一间所谓“观世音佛堂”，相传是经多次天灾人祸中幸存者，其中在墀松德赞时（755~797年在位），“红宫被雷击毁（dmar-po-rivi-pho-brang-la-thog-brgyab）。”（见《西藏王臣记》，排印本，75页）。今之观世音佛堂内有松赞干布、文成公主、泥婆罗公主、吞米桑布扎及贡日贡赞等塑像，有关专家认为造型较古，或许早期遗物。

再者，据藏史撰述，松赞干布最初曾在逻娑北面的色拉（寺）附近住过，地名帕朋卡（pha-bong-kha），该处在《逻娑大昭寺志》中称作吉雪娘禅(skyid-shod-nyang-bran）之地，在一巨大石块上曾建九层坚堡，松赞干布、文成公主及泥婆罗公主均曾在此居住、修行。（见该书4页下~5页上；又见《圣地指南》5页下）《黄琉璃》称此地为“帕朋卡菩提树林”（见该书116页下）。其地至今仍有古迹遗存。

综上所述，红山建筑可知多次演变：最初拉托托日年赞居红山之顶（《松赞干布遗训》，103页上），后松赞干布又于红山建宫室（《小昭寺志》，39页下），继而泥婆罗墀尊公主复在红山建“红山顶宫”（dmar-po-rivi-rtse-movi-pho-brang，《玛尼宝训》，273页上），而芒松芒赞及墀松德赞时又先后遭火焚、雷击（后者见《布顿佛教史》，120页下），但“红山顶宫”及“红山宫”之名业已流布。迄至《青史》及《红史》，“红山”已同时有“布达拉”之称谓，直到清朝顺治二年，即公元1645年（藏历第十一饶迥阴木鸡年阴历三月二十五日，五世达赖首先在红山破土

开建布达拉宫（《小昭寺志》，73页上），“布达拉宫”一名肇始于此。此后（康熙三十三年，1694年）第司桑结嘉措又续建九层红宫（《松巴堪布年表》，ka函，283页），“布达拉宫”之盛名乃为世人悉知。

[9] 释迦牟尼佛像（shvakya-mu-ni），据一般藏史，多传此十二岁身量之镏金佛像为佛在世时所建，佛为之亲自开光，后经天竺、乌仗那等地区辗转至汉地，最后由文成公主携至吐蕃（《逻娑小昭寺志》，44页下；《中国佛教》第1辑，法尊：《西藏前弘期佛教》，见该书1980年版，135页），此佛像最为藏人尊奉。

[10] 卧塘湖，即今大昭寺寺址，建寺前相传此地为沼泽地。据藏史载，文成公主曾卜算堪舆，说此地原为“龙王之宫殿”（kluvi-rgyal-povi-pho-brang），湖水为罗刹之心血。文成公主建议松赞干布及墀尊公主在此填湖建寺，此湖始干。《玛尼宝训》（213页下）和《西藏王臣记》（52页）载：此地古称卧塘或卧玛塘（vo-ma-thang）。详见本译文建大昭寺条。

[11] 此地在逻娑之东，据藏史载，唐代此地称乃琼砂砾洲（bye-mavi-gling-nevu-chung），地处逻娑森林中部（lha-savi-nags-kyi-dbus），内有泉，而成泥沙沼泽地（bye-mavi-vdam）。文成公主一行至此地时，车辆陷入泥沼。

[12] 一般藏史称文成公主为松赞干布之第二王妃，长妃为泥婆罗墀尊公主。藏史说松赞干布共娶五妃，据《贤者喜宴》记载：“为生育王子，（松赞干布）又娶香雄王黎米嘉（zhang-zhung-gi-rgyal-po-li-mig-skya）之女香雄妃黎娣缅（zhang-zhung-bzav-li-thig-man）、弭药王（mi-nyag-gi-rgyal-po，即木雅王）之女茹雍妃洁莫尊（ru-yongs-bzav-rgyal-mi-btsun）、堆垅（stod-lungs）尚论芒（mong-zhang-blon）之女芒妃墀江（mong-bzav-khri-lcam）。”（见该书，ja函，34页上）

又，《松赞干布遗训》所载松赞干布诸妃与上述有别，该书记有六

妃，其中泥婆罗墀尊公主及汉地文成公主位居第五和第六。其他四妃依次是："松赞干布最早之妃是波恭冬萨墀尊（pho-gong-ldong-bzav-khri-btsun），彼奠定逻娑卡查寺（lha-sa-mkhar-brag-lha-khang）之基。此后为香雄本教徒之女（zhang-zhung-bon-povi-bu-mo）香雄妃墀尊（zhang-zhung-bzav-khri-btsun），此妃奠定泰甫果巴寺（them-bu-kog-pavi-lha-khang）之基；此后为茹雍冬妃（ru-yong-stong-bzav），彼奠定查拉衮布寺（brag-lha-mgon-pavi-lha-khang）之基。此后为黎江屯妃墀尊（li-lcam-mthon-bzav-khri-btsun），彼奠定米芒促寺（mig-mangs-tshul-gyi-lha-khang）之基。"（该书194页下~195页上）有关诸妃情况参见下文。

[13]《玛尼宝训》载，所送之宝物为一琉璃盔，该书传说："戴此盔后战可获胜；传染病滋生之际，戴此盔而绕行于城镇，则可断除疾病；当荒年惊恐之时，戴盔环绕田间，则使荒年消失。此为无价之宝也，兹奉献于唐皇……"（该书上册，175页下）。

[14]"神京万祥门"即指唐都长安。

[15]藏史多传唐太宗系孔子化身。《布顿佛教史》（119页上）中称唐太宗为"唐皇狮子赞普"（rgyavi-rgyal-po-seng-ge-btsan-po）。

[16]此如盾形之闪光玉珠，其内有孔可通，孔内盘绕曲折，其曲折之状如盘绕着的藤条一样。藤盾牌即用藤条盘制而成。

[17]"万字花纹"，藏文原文写作"g·yung-drung-ris"，是一种象征坚固不摧的符号，本教之万字纹形如"卍"，佛教万字纹为"卐"，两者方向相反。

[18]《西藏王统记》载，文成公主带到吐蕃的有："工巧技艺精美、悦意之装饰殊胜超绝，有关此类工艺技巧之书凡六十部。"（该书，木刻版，50页下）

[19]此医著又称《汉公主大医典》（gzhung-rgya-bzavs-sman-dpyad-chen-mo），见《贤者喜宴》tsa函，46页上；或称《汉文成公主所持大医

典》（rgya-mo-bzav-vun-shing-gong-jos-bsnams-pavi-sman-dpyad-chen-mo），见《医学总纲》（gso-ba-rig-pavi-khog-vbugs）77页下。此为文成公主带到吐蕃的第一部汉地医著，该书经当时汉地和尚玛哈德哇(ha-shang-ma-hvade-ba）及藏人达玛果霞(dva-rma-ko-sha）翻译成藏文。(《贤者喜宴》，tsa函，46页上)

《玛尼宝训》（179页上）载，“文成公主带至吐蕃的医药尚有：治疗四百零四种病之药物、八观察法及十五诊法，总为六十部，又有四部配药法等等。”《西藏王统记》（即《吐蕃史世系明鉴》）所载与此略同。可参见该书50页下。

[20] “rtsis-por-thang”意为占筮，《白琉璃》（phug-lugs-rtsis-kyi-legs-bshad-mkhas-pavi-mgul-rgyan-beedvu-ra-dkar-po）写作“gtsug-lag-spor-thang-rtsis”，可译作“(汉地）五行算经”（见该书12页上)，此为古代汉族中流行的以五行推算吉凶等之算法。又有人译作《易经》。此术由文成公主带到吐蕃。《敦煌吐蕃古藏文文选》第1册，145页，伯字127号卷子就记载用金木水火土五行，加上阴阳（pho-mo)，与十二生肖搭配的方法，共八行，内有“阴金牛年（gser-mo-glang)、阳火虎年（mye-pho-stag)……”其中“阴金牛年”之“金”，此处写作“gser”，与汉语之“金”内涵一致，看来最初吐蕃人是用“gser”代表“金属”，“金”后来藏族才以“lcags”（铁）代表五行中之“金”。这一变化说明汉藏两族在历法方面源远流长。再者，同号卷子中，还用汉语的藏文拼音列出属于土命、金命（sa-vi-srog，gser-gyi-srog……）的内容，以做卜算之用。卷子中还用汉地五行相生相克的原理卜算命运，如载有“金火不合，木火不合(gser-dang-mye-myi-thun/shing-dang-mye-myi-thun）……土水相遇可合(sa-dang-chur-phrad-na-mthun)，土火相遇可合(sa-dang-myer-phrad-na-mthun）……”此项宝贵史料是汉藏间历算交流的有力佐证。可详参此卷。

又，在藏史中之“gab-rtse”或“gtsug-lag-gi-gab-rtse”，意为“五行算图表”，这是用五行占卜吉凶的数字表。《西藏王臣记》之41页载，文成公主带往吐蕃的就有“调伏硬石荒地之敌等等五行图经（gtsug-lag-gi-gab-rtse）”。《吐蕃史世系明鉴》之50页上载，文成公主带去的“汉地五行图经（rgya-yi-gab-rtse-gtsug-lag）共三百部”（该书50页上），《松赞干布遗训》之148~157页所载与此相同。又，《汉藏史集》（rgya-bod-kyi-yig-tshang）记有松赞干布派人学习汉地五行算及天文之详情。再者，何以称“gab-rtse”（五行算图表或五行图经）?《玛尼宝训》之212页上载，原文成公主在汉地曾令一卜算者（rtsis-mkhan）卜算吐蕃臣工返藏路途情况。王子泰瓦以为有假，遂将八十部五行图经（gab-rtse-brgyad-bcu）投入火中焚之，但被卜算者藏于怀中（phang-pa-gang-gab-pavi-vog-tu-chud），所谓“gab-rtse”一名由此而生。看来，“gab-rtse”原意应是“藏于（怀中）之占卜（书）”。

[21] 据《玛尼宝训》载，文成公主是将蔓菁种子卷在丝绸红花之中，然后系于头发之内带往吐蕃的（见该书182页上）。文成公主还对噶尔说“蔓菁应在吐蕃种植”（同书同页），今之广大藏区遍植蔓菁当始于此时。

[22] 当时除支·塞汝贡敦（vbri-se-ru-gung-thun）随噶尔进藏外，还有吞米桑布扎（thon-mi）。参见《西藏王臣记》，北京排印本，46页；又见《大昭寺志》，木刻版，9页下。《西藏王臣记》载，噶尔留在汉地，深受唐太宗器重，曾以美女妻之，噶尔辞而不受（见该书47页）。《新唐书·吐蕃传》载：“太宗擢拜右卫大将军，以琅邪公主外孙妻之。禄东赞自言：‘先臣为聘妇，不敢奉诏。且赞普未谒公主，陪臣敢辞！’”

[23] 禄东赞入唐朝为赞普请婚，为密切汉藏关系颇有功勋，故唐太宗令初唐著名画家阎立德、阎立本兄弟画禄东赞入唐请婚情景。《封氏闻见记》述及身为太宗近臣（官至右承相）的阎立本说：“国初，阎立本善画，尤工写真。”（见该书，卷五，718页，图画）他所画的《太宗

步辇图》及《文成公主降蕃图》，即是禄东赞入唐请婚之写真。后者已失，《太宗步辇图》在北京故宫绘画馆，实为历史画卷中之珍品。

[24] 《玛尼宝训》载，随公主进藏的“大臣骑士五百人；在其眷属中二十岁的男者五百人，十六岁的少女五百人，总为千人。”并载，公主及释迦牟尼佛像均在车中，由骆驼牵引（均见该书181~183页）。

[25] “骰子纹”（cho-lo-ris），“骰子”，系一种赌具，呈小立方体，六面，分刻一至六点。

“黄丹圆圈”，黄丹是一种橘黄色颜料，“黄丹圆圈”即以橘黄色颜料画成的圆圈。“avarya-tva-re”系梵音，“avarya”意为“圣”，“tva-re”即“tva-ra”意为“度母”，故“avarya-tva-re”即意为“圣度母”。

唐宋间妇女面部点以痣点，以示美容，人谓之“贴花”。唐《酉阳杂俎》载：“百姓间有面带青痣如点，旧言：妇人在草蓐亡者，以墨点其面，不尔，则不利后人。”因以为俗。文成公主之面以各种点纹为饰，揣其因似源于此者。可知藏史所载当有所本。

[26] 唐太宗与文成公主对汉藏和亲颇为重视，故文成公主带到吐蕃的东西甚丰，藏史所载各有特点，除上述注［18］~注［21］外，择主要者摘译如下：

《松赞干布遗训》载，文成公主带往吐蕃的物品计有：“金玉所制之大告身、经典文书三百六十部、各种食品三百六十种、饮料调制法多种、所穿之坚硬铠甲三百六十件、锐利武器多种，以上诸物为护持（松赞干布）之生命均赐予你；所载饰物三百种、玉片装饰之金鞍等等，为使王政美好这些均赐予你；绣以狮子、百鸟之五彩绸缎大垫，其上装饰以日月、彩虹、野兽、森林、大象及珍宝，这些为使（松赞干布）王惊奇均赏赐予你；如是，尚有诸种极稀罕之神变器物，执行寺庙十四种法规之措施，诸种字典和辞典、语法及咱纳嘎(tsa-na-ka) 等等，以上之众多制度论典均赐予你；务农及改良土壤方法（或译耕地技术）之书籍、所施

诸种众多之善行、掌握挤奶放牧之发展牲畜方法、算数及其书籍，这些出于爱戴亦均赐予女儿你；三百卷之汉地五行图经、能显示善业及罪业之镜鉴，这些出于爱戴，我亦均赐给女儿你；制造绝美之特殊工巧技艺六十种，这些出于爱戴，我亦赐予你；治疗四百零四种病之药物、百种观察法、五种诊断法、六部配药法、四部配药法等等，这些我亦赐（予你）……”（见该书148页上~149页上）。

文中“执行寺庙十四种法规之措施”句，原文作“gtsug-lag-thang-khrims……”而《玛尼宝训》作“gtsug-lag-khang-khrims”，不知孰是，译文系据《玛尼宝训》之“gtsug-lag-khang-khrims”译出。又，译文中之“咱纳嘎”（tsa-na-ka），原文是“山绿豆”之意，但在句中此解不妥，待查。再者，文中之“五种诊断法、六部配药法”句，在《玛尼宝训》中为“八观察法十五部（与医治四百零四种病之药物）等，总共书籍六十部”（该书179页上。此书所载文成公主所带物品，与《松赞干布遗训》所载基本相同，可参阅）。又：甘丹寺原藏有三十六幅绣像，极为精致，相传系文成公主所带；大昭寺内保存有文成公主带去的多种乐器（见《有关文成公主的几件文物》，《文物》，1960年）。

[27] 据《松赞干布遗训》载，文成公主进藏，先由二力士引车而行，俟后依次分别由白骡、骆驼拉车，还曾由贵族出身的力士用木柱抬行（见该书152页），可见路途艰难。同书同页还载，一路之上，文成公主率领臣工侍从人等祭佛，并在休息时臣工人等欢娱情况，可参阅。

再者，此处之康地（khams），是指青海一带，非指今甘孜藏族自治州一带的所谓康地。《五部遗教》称青海湖的地理位置是：“赤秀洁莫湖（即青海湖），位于北方康地（khams）雅莫塘。”雅莫塘即青海湖地区的古称，逻娑达扎路恭纪碑中就记有此雅莫塘（dbyar-mo-thang）。文成公主进藏路线，经国内外学者多次考定，一般都倾向是走青海路线，亦即《新唐书·地理志》“鄯州鄯城条”所载路线，刘元鼎奉使吐蕃就是循

此路而行，自鄯城（今西宁）经二十四个站程抵吐蕃勃令驿（屯；即《通典》之鄯播城，藏文作phying-ba-stag-rtse，见《西藏王臣记》20页）。俟后金城公主进藏亦走此路，唐李适在其送金城公主入吐蕃诗中说："降河从云聘，青海赴和亲。"（见《唐诗纪事》，127页）关于文成公主进藏路线，1949年前任乃强及刘立千先生，均曾于《康导月刊》著文考释（藏文据《吐蕃史世系明鉴》，汉文据唐书），并实地考察过甘孜康定等地古迹。国外有布舍（1880年，《皇家亚洲学会杂志》）、日本足立喜六（1939年，《支那佛教史学》）、伯希和（1961年，《西藏古代史》）等，此外，松田寿男和豪克亦有论著。1975年日本佐藤长在英文版《亚洲学报》（ACIA ASATICA）第29期著文：《唐代从青海湖到逻娑的路线》，他据《新唐书·吐蕃传》及唐书地理志（鄯州鄯城条）、周希武《玉树县调查记》以及多部地图、史册，又利用藏文、蒙文、古汉语以及前人研究成果等，详细考定每一个站程，是一篇颇有价值的参考论著。

再者，文成公主抵康地时，青海湖一带的吐谷浑地区已在吐蕃统治之下。《新疆出土吐蕃古藏文文书》载，在吐谷浑地区，文成公主受到吐谷浑王莫贺吐浑可汗(ma-ga-tho-gon-kha-gan)、母后墀旁（btsan-mo-khri-bangs）及吐谷浑大尚论（va-zhavi-zhang-lon-chen-po）等王臣的盛大欢迎（见该书第二册，8~16页）。原文还载，此时是在狗年，即唐太宗贞观十二年（638年）。这里有一个时间上的矛盾，即文成公主入藏应在唐贞观十五年（"十五年，妻以宗室女文成公主"——《新唐书·吐蕃传》），两者相差近三年，虽然如此，但文成公主走青海路线并在吐谷浑暂居之事实当无疑。后来，文成公主还在该地之翁域（dbong-yul）中心驻憩，并在佐地朋约都（tso-gi-rbo-yo-du）建造宫室（pho-brang）。见《新疆出土吐蕃古藏文文书》第二册，8~16页。《新唐书·吐蕃传》："诏江夏王道宗持节护送，筑馆河源王之国，弄赞率兵次柏海亲迎。"文中之"筑馆河源王之国"及"次柏海亲迎"，均与上述古藏文所载史料相关。

总之，以上这些史料以及有关文成公主在日月山、倒淌河及结古等地的西藏民间之悠久传说等，均表明文成公主取道青海入藏之说较为可靠。

[28]《松赞干布遗训》对此地点有具体记载："在康地之丹玛青岩（ldan-mavi-brag-sngon）处，有呈白色之（岩），上刻大佛头像，并将梦中突然显出之《普贤行愿品》（bzang-po-spyod-pa）刻于其上。在恰图朗纳（bya-dur-glang-sna）建八十肘高之能仁佛像，并在此地捕鹿耕田；在朗楚堆塘（glang-gru-dus-thang）建造水磨（rang-thag-chu-skor）……"（该书157页下）《吐蕃史世系明鉴》（54页）说，耕田、造磨是在康地之贝玛香（padma-shang）。《拉达克王统记》载，文成公主还将谷酒和青稞酒带到吐蕃，还说文成公主使吐蕃："各种食物具备，以乳提制为酪，以酪提炼为酥油及酪浆，以酪浆炼制酪糕，将陶土制为陶器，建造水磨。以织机织布，工巧技艺所获众多。"（该书弗朗克本，31页）。上述诸史料表明，文成公主将不少汉地先进工艺技术传到吐蕃，从而使吐蕃生产技术在原有的基础上得到进一步的提高。民间传说陶器、水磨和织布机即由文成公主所传，墨竹工卡的塔巴、帕热两村的制陶术，据陶工祖传，均认为传自文成公主，陶器所上的"釉子"，当地藏语仍用汉语借音，读作"玉子"（见民族所调查资料《制陶业的过去和现在》）。又如，唐朝设典牧署，分设七种官员负责，其中"主酪"即有五十人，"令掌牧杂畜、造酥酪脯腊给纳之事"（见《唐书·职官志》，199页）。看来，藏史所载文成公主带去乳制品的先进提炼技术之说，当有所据，亦对吐蕃历史较久的畜牧业应有所促进。

再者，文成公主进藏之后，仍然继续请唐朝中央政权向吐蕃提供先进工艺，如："因请蚕种及造酒、碾、纸、墨之匠，并许焉。"（《旧唐书·吐蕃传》）

藏族人民深深怀念文成公主的功绩，他们编成歌颂文成公主的民歌历代传诵，在西藏歌谣（bod-kyi-glu-gzhas）中就收集了九首有关文成公

主的民歌，例如《文成公主不辞辛苦》民歌：“有一处美丽的地方，此地名曰贝桂雄（phad-rgod-gzhung），那里有文成公主带来的粮食种子，共播下了三千八百种。”另一首是：“阿姐文成公主，带来工艺五千种，为吐蕃的工巧技艺，打开了繁荣之门。”（见该书藏文版，111~114页）此外，有关文成公主进藏情景，在布达拉宫、扎什伦布寺、日喀则德钦颇章宫及萨迦寺大殿等地，均有精致壁画传世。文成公主进藏图以布达拉宫的连环颜色图画最负盛名。再者，藏剧《文成公主》更是脍炙人口，家喻户晓（见王尧：《藏剧故事集》，1980年版）。文成公主塑像见于布达拉宫观世音佛堂（spyan-ras-gzigs-kyi-pho-brang-po-ta-la）、大昭寺、山南昌珠寺以及玉树结古（石像）等地。

又，从下述事例中，可进一步看到文成公主进藏对后世的影响。元代八思巴曾用文成公主进藏事，说服蒙古忽必烈（hor-gyi-rgyal-po-ho-bi-lavi）应使蒙藏亲密无间，八思巴说：“往昔，作为吐蕃之王，曾与唐军作战，吐蕃王胜，遂统治世间三分之二。俟后汉藏双方联姻，乃迎请文成公主及释迦佛像。”八思巴陈述之后，忽必烈言道：“此事确否，当阅史册！”遂依言阅史，果有如八思巴所述之事，因此忽必烈心中甚喜。（见计美南喀，即vjigs-med-nam-mkhav著，《蒙古佛教史》，日本刻印本，130页）文成公主进藏，在吐蕃政治、经济、宗教、文化等方面影响不胜枚举，暂引数例，容后补述。

[29]《玛尼宝训》记载此地名墨卓之苏甫（mal-drovi-zur-phug），见该书213页上。

[30]《松赞干布遗训》（169页下）及《玛尼宝训》（213页）均写作“grib-phu”。

[31]《松赞干布遗训》（170页上）及《玛尼宝训》（213页下）均认为是在“stod-lung-mdav”。

[32]《松赞干布遗训》（170页上）及《玛尼宝训》（213页下），均

写作此地称为“查拉衮波”（brag-lha-mgon-po，意为“岩神依怙”）。

[33]《玛尼宝训》（213页下）将该地写作“彭域之郭甫”（vphan-yul-gyi-sgo-phu），并称该地为“来苏恰哇”（las-su-bya-ba），原意为“办事情”，实意为“行（佛）事”，此与“lha-bsu”（迎神）同义，“lha-bsu”一词，是《松赞干布遗训》（169页下）对“彭域之郭甫”地区的称呼。《圣地指南》作“vphan-po-sgo-la”。

[34]“博塘”（spor-thang）一词，已见上述注。“博塘”之术，对西藏影响颇深，刘立千先生曾译作“华土推数”。此词多与“gab-rtse”同用，有时“spor-thang”又称“nag-rtsis”。而“gab-rtse”（五行图经或五行图表）一词的出现，除上述外，《松赞干布遗训》一书又载：“斑斓的五行图表（spor-thang-khra-mo）如火之燃烧，文成公主说道：‘此五行图表，应让我以此去保护吐蕃’，说罢携取之，文成公主出于悲愍之心遂将此五行图表予以隐藏（snying-brtse-nas-gab-pa），由是“克甫孜”（gab-rtse，此词应是“snying-brtse-nas-gab-pa”词组的变体缩写，其意如译文）一名遂因之而生。又因文成公主说：‘当予保护’，因此，‘当以五行图表进行保护’（gab-rtses-bsrung-ba-byed-pa）的说法便如是而出。”（见该书152页上）汉地五行说的传入，对吐蕃天文、历算、堪舆、占卜、宗教、医学等等方面均有深刻影响。

[35] 古堪舆家说，西藏地形为罗刹女仰卧状。松赞干布时倡建以镇压女魔肘部和膝盖的四座寺庙，即工布的楚布寺、洛札的孔延寺、降真格杰寺和降札冻则寺。

[36] 即康垄塘卓玛寺、巴卓洁楚寺、采日协饶卓玛寺、昌巴垄伦寺。

[37] 雅隆（yar-lungs），在《五部遗教》中又写作“yar-klungs”。雅隆一名的由来，据该书载，在远古西藏由猴变人之时，因在索塘贡布山（zo-dang-gong-po-ri），父猴令众猴“食此食物”（zo-dang-byas）！遂有所谓“索塘”（zo-dang）一词之说，而该地最初即称为“索塘”（zo-

dang)，因饥荒年消失于天，遂有“雅隆”（yar–klungs）一词之说，而该地最初乃称之为“雅隆”（yar–klung），（klungs，即klung，意为“宽广地带”，又有“谷地”“山川”等解释）。故据此原文，“雅隆”一词其义当是：“饥荒消失于天的大地”（mu–ge–gnam–la–yar–bas–yar–klung–zhes–su–grags，见该书《大臣遗教》6页上）。后世将“yar–klungs”又写作“yar–klung”或“yar–lungs”。

[38] 文中之白虎、青龙、朱雀、玄武，即取自汉地之“四象”或“四神”之法，以“四象”分别代表四个方向的星宿，每方七星，合为二十八宿，此法汉地战国时期已采用，《礼记·曲礼》上载：“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”并依次代表南北东西四方。显然，此法与汉地“四象”一脉相承，惟在方向上除北方玄武之外，其余与汉地略有不同而已。《神鬼遗教》对此有详述（ka函，46页上、下）。

[39] 彭域（vphan–yul），地在逻娑北部恰拉山（chag–la）与郭拉（sgo–la）之间，彭波河流域（vphan–po–chu）。在《圣地指南》（gnas–yig，3页下及4页上）中载：“越过恰拉山，即所谓伍如彭域（dbu–ru–vphan–yul）。”此地在囊日松赞时原称埃波地区（yul–ngas–po），囊日松赞征服此地后，改名为彭域（vphan–yul）。（见巴考：《敦煌吐蕃古藏文文书》，105~108页）

[40] 桑浦（gsang–phu），在逻娑南部，地处桑达（gsang–mdar）及伍祥多（vu–shangs–rdo）之间，此地有藏波帕日山（gtsang–po–pha–ri）。桑浦乃托寺（gsang–phu–nevu–thog）即在此地（见《圣地指南》26页下~27页上）。

[41] 据《松赞干布遗训》载，杀掉龙的五名本教徒是：蔡米乃查（tshe–mi–gnas–grags）、琼查（vbyung–grags）、久若楚囊（lcog–ro–vbrug–snang）、阿亚本波久促（a–ya–bon–po–co–tshug）、塞促(sras–tshug)。后两者化为鹰杀掉龙蛇。建成昌珠寺时，蔡米阿亚本波父子还与松赞干布一

起参加了昌珠寺的开光（见该书，253页下~254页下）。该书还载，当时将托托日年赞时得到的《百拜忏悔经》《宝箧经》等供在此寺（同书，同页）；文成公主曾住此寺，并有炉灶等遗物。该寺尚有墀松德赞时由汉人比丘仁钦（rgyavi-dge-slong-rin-chen）所铸铜钟（《吐蕃金石录·昌珠铜钟铭文》）又，据藏史载，约如昌珠吉祥普悯寺（g·yu-ru-khra-vbrug-bkra-shis-byams-snyoms-gyi-gtsug-lag-khang）内主要供物是松赞干布自索塘贡布尔日山迎来的五佛石像（rgyal-ba-rigs-lngavi-rdo-sku）、六字嘛呢经等（见《圣地指南》10页下~11页上）。今昌珠寺所存之照壁，其上有吐蕃著名赞普王臣壁画，十分珍贵。

[42]“北方黑龟”，前译“北方玄武”，“玄武，龟也”。见《礼记·曲礼上》，孔颖达疏，玄表黑色。

[43]其具体地址，多数可从《圣地指南》及《世间广述》中查出。请参阅。

[44]又，其中“胡人为工头”，此胡人之名为“巴贝央”（sba-dpal-dbyangs）。见《吐蕃史世系明鉴》64页上，其具体地址可参阅上述注释。

[45]叶尔巴崖（brag-yer-pa），地在逻娑北部，沿逻娑河偏北行（《圣地指南》，6页上）。《贤者喜宴》（ja函，34页下）又称作“lha-savi-rten-vbrel-yen-pa”。

[46]《五部遗教》中之《王者遗教》载，大昭寺是以天竺嘎摩罗寺为模式（kva-ma-la-yi-gtsug-lag-dper-blabs-nas），嘎摩罗寺是天竺大寺（rgya-gar-yul-gyi-gtsug-lag-khang-chen）。“kva-ma-la”意为“莲花”。又，《莲花生传》载，当时建造“昌珠、大昭寺及小昭寺，以大昭寺为主（vphrul-snang-gtso-byas）”。（该书木刻版，108页下）

大昭寺建造之前，如本书及其他诸藏史所载，根据文成公主的“博塘”堪舆，为镇压四方凶地，先在各地建造昌珠及边压等寺（见下述译文），而后建大、小昭寺。据《松赞干布遗训》载：“此后，在建造昌珠

这一王者本尊寺院（khra–vbrug–rgyal–povi–thugs–dam–gyi–gtsug–lag–khang）竣工之后，乃又令建造边压及再压寺院。当建造大昭寺及小昭寺之时，松赞干布王正居昌珠寺……”（该书254页下）同书又说：“如是，在吐蕃雪域，建造佛塔方面，以昌珠寺之五尖塔为早(khra–vbrug–gi–mchod–rten–rtse–lnga)，在建造佛寺方面，则以昌珠寺(khra–vbrug–gtsug–lag–khang）为先。”（该书257页上；另详见本译文建昌珠寺部分）

据《吐蕃史世系明鉴》及《西藏王臣记》载：此后，墀尊公主自泥婆罗召来精于工巧技艺的众多工匠，遂将大昭寺上殿建成。（前者见该书63页下；后者见该书57页）

据《玛尼宝训》载，墀尊公主为建筑大昭寺，曾前后两次请求于文成公主，文成公主告诉墀尊寺址应在卧塘湖，具体施工步骤是先填湖，然后在其上建寺。后墀尊又问松赞干布，松赞干布仍按文成公主方法答之，墀尊乃信。（见该书217页上）从译文过程看，大昭寺建造正如文成公主所说。可知，大昭寺的建造，文成公主是一位重要的勘察设计的筹建者。

《松赞干布遗训》所载与上述同。《逻娑大昭寺志》载，墀尊公主曾怀疑文成公主的设计方案，并且自己在拉东乃乌塘（la–gdong–nevu–thang）建寺，但彻底失败。（见该书4页下）

关于大昭寺的具体施工情景，《松赞干布遗训》载：“用一千只白山羊，自伍如彭域的山谷交接处的下部，地名亭甫果巴（them–bu–lkol–pa），从这里以山羊驮土建寺。”（该书，227页下~228页上）又载，“将如金刚石般的金刚泥，此泥火不能焚，水不可蚀，取此泥涂于醋栗木上，其上平铺灌有铁水的扁砖……然后在此之上覆盖以砖、草坯、石板以及用白山羊自彭域驮来的好土……”（该书186页上~186页下）。

关于所谓“四喜神变逻娑神殿”，除本译文外，藏史又载：“诸本教徒说：‘王之神殿应建成本教样式。’而吐蕃诸属民则说：‘此王之神殿

应建成吐蕃属民样式。'"（《吐蕃史世系明鉴》，62页下）因此，寺院建造上则是："为符合一般人，则建造如中等船筏一样的四方形地基；为符合世俗则画上了棋盘纹；为与本教相一致，在内部地基处则画以雍仲万字纹；为与出家尊者一致(松赞干布时，尚无剃度僧人"rab-byung-med"，见《正教总法明灯》，42页上——译者注)，建造了香室（drivi-gtsang-khang)；为与咒师相符，则绘出了忿怒明王的十种忿怒形象之坛城图，并将所有寺院柱子制成橛杵状。"（《松赞干布遗训》，186页下~187页上）《玛尼宝训》载："为与出家尊者一致，内殿造有格子窗。"（该书218页上）《小昭寺志》说，由于上述原因，此寺建成时，则使神、龙、夜叉及人均喜，故名"四喜"。（该书74页上）

《五部遗教》对大昭寺内部情状记载颇具特点，例如："在廊檐坛城前方之下部，有一庹长之洞，其中心是最初填湖时之瞭望点，当从此瞭望点的缝隙观看时，则风便呼呼而来。"（该书kha函，46页上）可详参此书。

大昭寺的具体建造者无疑是广大奴隶，藏史载："王后尺尊（即墀尊）以多量酒食，召致藏民，悉来服役。"（见王沂暖译：《西藏王统记》，47页）《松赞干布遗训》说得更为明确，说当时墀尊"曾将整碗的新鲜的肉和酥油给予各种奴隶(bran-pa-la-sogs-pa)"。（该书200页下）

关于建成大昭寺时间，《松赞干布遗训》说松赞干布时年三十四岁，墀尊与文成二公主与其同年（见该书222页下）；《吐蕃史世系明鉴》记为二十三岁；《藏汉史集》（rgya-bod-kyi-yig-tshang）说是："其时王年二十二岁，时在阳土狗年（sa-pho-khyi)。"（见该书上册，114页下）

据上述史料，大昭寺是由文成公主勘察设计筹建、由泥婆罗公主具体组织施工而成的，从而建筑上反映了藏、汉、尼泊尔等族建筑风格。据西藏建筑工业勘测设计院有关同志调查，今大昭寺石墙内，包围着砖墙，而砖这种材料又与制陶术密切相关，这或许与文成公主所带汉族匠人传授技

艺有联系。此外，房屋木结构方法，如多层出昂斗拱、转角斗拱、贴墙斗拱、栏杆式样、托木（雀替）等，都明显受到汉族早期斗拱、雀替的影响。再者，柱头上的飞仙浮雕、单线平涂式壁画等等，以上这些都可与敦煌唐代壁画相似或相同。至于翘角飞檐（bya-vdab，意为“鸟的翅膀”）的金顶（rgya-phebs，意为“汉式金瓦顶”），便无疑是汉式特殊风格（有人认为金顶系唐以后所加）。此外，平屋转角处的狮首座兽，带翼仙人走兽及门楣的连幅木刻浮雕都反映了泥婆罗与古天竺的建筑影响；作为初檐与重檐间的承檐，有些是用近似于古埃及狮身人面兽的半圆雕。总之，以藏族碉房式建筑式样的大昭寺，融汇了邻族尤其是汉族的特点，更使大昭寺庄严肃穆，色彩纷呈（参见江道元及律鸿年分别写的《西藏建筑》；1980年西藏壁画艺术展览壁画，内收大昭寺各期壁画35帧；理查德森：《西藏艺术论文集》，巴黎，1977年；《逻娑的寺院——大昭寺》等。

大昭寺饱经沧桑，尤其唐末吐蕃末代赞普朗达玛反佛，首先就是破坏大昭寺，内外供物均受相当损失（见后译文朗达玛部分），但后期雅隆王系、萨迦、帕竹、蔡巴、宗喀巴、达赖、班禅、第司等等世系，对逻娑大昭寺内外建设、供物均有贡献，元及明清帝室亦均有物质等支持。由于篇幅所限，不能逐一注述，请参阅《逻娑大昭寺志》等书。

关于大昭寺的称谓（包括小昭寺），除上述译文所提及者外，藏人又简称为“觉卧康”（jo-bo-khang），“觉卧”（jo-bo）原意为“尊者”，释迦牟尼佛就被称作尊者释迦牟尼（jo-bo-shvakya-mu-ne）。同时为了避免直呼释迦牟尼名字以示敬意，遂又只以“觉卧”（尊者）代称之，“康”（khang）意为“房屋”。“觉卧康”，即意为“（供养）尊者（释迦佛像）的房屋”。“觉卧”（尊者）一词在连读时其音近似“昭”。而大昭寺内所供之释迦佛，是文成公主所带的十二岁身量的佛像，较小昭寺内由泥婆罗公主所带八岁身量之释迦佛像为大（原供大昭寺，金城公主

进藏前两佛调换，详见后文），故称大昭寺的释迦佛为“大昭”，意为“大尊者”，大昭寺亦因此为名。小昭寺之名亦复如之。但需指出一点，即无论大昭或小昭之名，均为汉人所称，其时间约始于清季。

[47]《白琉璃》载，大昭寺建于水牛年（癸丑）。（见该书19页上）

[48] 小昭寺，据《吐蕃史世系明鉴》载：“与此同时（指与大昭寺建造同时——译者注），文成公主也自汉地召来许多木匠及神像之塑匠，建成小昭寺（rgya-stag-ra-mo-chevi-lha-khang）。”（见该书63页下；见《西藏王臣记》，57页）

据《松赞干布遗训》载，“（文成公主的）五百仆役人等，自汉地运来四根柱子。继之将柱子立起，搭上梁柁，盖上石板，支撑起丝绸围幕，然后在其间以砖砌筑，建为房屋，令门东向，亦复竣工。”（该书228页上）

据《汉藏史集》载，根据文成公主卜算之后，“遂在龙宫（kluvi-pho-brang）之上以金质释迦牟尼像压之”，该书对此句之“龙宫”注释说：“今之大昭寺地区即此也。”（该书上册，116页上）

关于小昭寺的命名，《玛尼宝训》说：“文成公主所建释迦牟尼佛像所在之寺，此寺甚为斑斓绚丽，状如汉地老虎一般。”（该书221页上）此即“汉虎小昭寺”一名的来源。又《小昭寺志》又称小昭寺为“汉人所建之小昭寺”（rgyas-btab-ra-mo-che-gtsug-lag-khang）。见该书77页下。《汉藏史集》又写作“rgya-thab-ra-mo-che”（该书116页下）。关于大、小昭寺的外形，《玛尼宝训》说：“墀尊公主所建之大昭寺形如覆斗之形；文成公主所建之小昭寺，形如狮子之上颚骨。”（该书281页下）

今之小昭寺亦经过历史的风雨，其间元代蔡巴万户长嘎德桑布（tshal-pa-khri-dpon-dgav-bde-bzang-po）在小昭寺建造了作为四种供养的房舍，即所称之“四部”（bzhi-sde-ba），此后逐渐发展而成为如扎仓（gra-tshang）一样的（房舍）。参见《黄琉璃》116页下。后来，逻娑小昭

寺又成为上密院（rgyud-stod-pa）喇嘛诵经修持之地（见《圣地指南》，4页上）。

小昭寺藏文是“热莫切祖拉康”（ra-mo-che-gtsug-lag-khang），“热莫切”（ra-mo-che）意为“大院落”，“祖拉康”意为“寺院”。故“热莫切祖拉康”意即为“大院落寺”。小昭寺规模虽不如大昭寺大，但结构严谨，今之琉璃瓦顶之主殿仍存，可睹早期汉式建筑之风貌。小昭寺围墙建于清季，据载，“第司桑日瓦洛桑土多（sde-srid-zangs-ri-ba-blo-bzang-mthu-stobs，即第三任第司）新建小昭寺围墙（ra-mo-chevi-jo-khang-ra-ba）等”。（见《隆多喇嘛全集》，va函，16页上）

[49] 据《汉藏史集》说，此事是文成公主同意。（见该书119上）

[50] 此以上所建均为佛寺，但本教史载，松赞干布自“香雄迎请辛饶上师一岁身量之像，并建泰钦寺（theg-chen-lha-khang，见《雍仲本教目录》，48页上）。同书49页上又载，松赞干布还祈祷修习《无垢水晶经》等三部本教经典，并又说松赞干布后半生“燃起崇佛之灯，从而本教随之衰微”。关于松赞干布对待本教的态度，东嘎·洛桑赤列先生在《论西藏政教合一制度》中，曾引《卡卓益西措杰传》的资料说，依本教法规，每年需供献许多被杀的生灵，有鉴于此，松赞干布遂压抑本教（见东嘎著述中之19页）。从而露出本教行将受到排挤的预兆。但是，综观上述诸史料，总的说来，松赞干布为了威慑人民，“当时是把佛教和本教等量齐观的”（王森：《关于西藏佛教史的十篇资料》，第4页），这种分析是较为妥当的。

[51] 这是吐蕃当时对奴隶所施之酷刑，文中说是松赞干布的“变幻”，此说是后世佛教徒的掩盖之辞而已。《汉藏史集》说，当时法律及行刑条例有：“杀人者偿命价二万一千(倍或两)；盗窃者偿还八十倍；奸淫者割鼻；离间妄语者割舌”（103页下），可知当时刑法之严酷。又，参见前注。

[52] 《敦煌古藏文历史文书》载，恭松恭赞写作“gung-srong-gung-rtsan”，其母之名为“mong-za-khri-mo-mnyen-ldong-steng”。（见巴考本，82页）

[53] 此段内容应是在《贤者喜宴》的ja函46页上，为了内容的统一将此段内容移到此处。

[54] 《敦煌古藏文历史文书》巴考本82页将芒松芒赞称作芒伦芒赞(mang-slon-mang-rtsan)。《通典》190页记载为乞黎跋布。《新唐书·吐蕃传》所说之“立其孙”，即此人。

[55] 本段中之“热达提瓦”（ratna-dhe-wa）及“达夏提瓦”（stag-sha-dhe-ba），按《五部遗教》解释均为“神域之宝”。此系梵语，“热达提瓦”意为“宝天”。“达夏提瓦”是汉梵混合词，“达夏”（stag-sha）按《藏文古词浅释》解，为治疗肿病及疱疮的草药。“提瓦”梵语，意为“天”（见《五部遗教》，kha函，47页下、48页上）。又参见前注。

[56] 青浦（mchims-phu），在逻娑东南，雅鲁藏布江北，其西即桑耶寺。该地有红岩修行岩洞多处（brag-dmar-kevu-tshang）。参见《圣地指南》，7页下。

[57] 松者，意为心正直；赞者，意为语严肃。

[58] 指要如期到达建筑工地。

[59] 指要像人戴上帽子一样地如期在地基上开始建筑。

[60] 指如期竣工，所有建筑物要像在空地上铺开垫子般地展现于此地。

[61] 竣工之后，要如期举办庆典与供奉神佛等活动。

[62] 文中之“hvum-yig”，意为“心字”。“tvom-yig”，意为“度母字”。

[63] 以上为赞颂词。

[64] 指松赞干布、文成公主和墀尊公主三人。

[65] “ba-ravi-rgyal-po”，似即天竺之婆罗尼斯。

[66] 此节叙述了松赞干布晚期情况。松赞干布对于向汉地学习极为重视，《旧唐书·吐蕃传》说：“自亦释毡裘、袭纨绮，渐慕华风，仍遣酋豪子弟请入国学以习诗书，又请中国识文之人典其表疏。”藏籍《汉藏史集》说，松赞干布曾遣人赴内地学习。该书载：“吐蕃之聪慧者查达甸（vbra-rta-brtan）、朗措多来（lang-tsho-ldo-legs）、恰嘎冬衮（bya-gag-stong-kun）及达米达卡（vdar-mi-stag-kha）四人……（松赞干布说：）‘你等前往汉地，学习有益于吐蕃之经典文籍。’”（该书117页下）同书又载，松赞干布对四人说：“生死之卜算，年月四时之法，因这些属于汉地，故此（你等）当向学者学之……”“彼四人抵汉地”，他们向一位汉地精于历法的学者学习，此人名“贾墀玛哈亚纳”（rgya-khri-ma-hva-ya-na），该汉地学者“将《明灯续》（rgyud-snang-gsal—sgron-me）、《无上大无畏》（spang-rgya-bla-ma）、《天地寻踪》（gnam-sa-rjes-gcod）等中型手卷之历算（gab-rtse，前译为五行图经）赠给（他们），这些聪慧者学会了生死卜算及年月四时之区分，随之返回（该书118页上）。松赞干布还让他们“将所了解的一切有关五行图表及历算之学问均译成藏语”（该书118页上），其中以恰嘎冬衮之子恰嘎嘉措（bya-gag-rgya-mtsho）所学最精，其父子世系还担任了吐蕃王的御前卜者(rjevi-bla-rtsis-pa)，由是汉地五行算等即弘传于吐蕃（该书118页下）。

松赞干布在政治上致力于唐蕃团结友好，通婚之后，双方关系在松赞干布之世一直和平稳定，日益亲密。唐书对此多有所载。吐蕃经济也因此得到了发展，在河陇一带的汉藏交界处，更为明显，《安多政教史》（mdo-smad-chos-vbyung）就记载了文成公主在这一带设水磨、教耕作的情景（打印本，15页上~15页下）。玉树藏族自治州结古镇南10公里的贝纳沟就有一座藏人建造的文成公主庙，内刻有文成公主和其侍女的共九尊浮雕石像，极为庄严生动，其中还有以棉花、麦子、豆类、蔬菜、小树及书

籍为内容的壁画，传说文成公主在此居住三个月，庙附近有传说文成公主一行开垦的一块良田，她在此试验耕种庄稼，教藏民耕田、种菜、磨面和酿酒等（见《文成公主庙纪行》，《青海日报》，1980年12月9日），所以这一带农业发展较快。后来，唐人王建说这里："蕃人旧日不耕犁，相学如今种禾黍。"（《乐府·凉州行》）两族人民交往频繁，唐人诗中形容说："自从贵主和亲后，一半胡风似汉家。"（《全唐诗》，第十一函，四册，陈陶《陇西行》）松赞干布由最初的东侵到与唐联姻友好，这种可贵的转变对吐蕃的发展颇为有益，所以《敦煌吐蕃古藏文历史文书》说松赞干布晚年治理下的吐蕃："风俗纯良、政绩崇伟，天下百姓日益安乐"（见王尧、陈践译注：《敦煌本吐蕃历史文书》，1980年北京排印版，150页）。其文虽有粉饰之词，但在一定程度上却反映了当时吐蕃奴隶制社会发展的事实。

松赞干布及文成公主、墀尊公主之死，其死因、年龄及墓葬，汉藏史均有详略不同的记载。关于松赞干布死年，已如本书第二章中注释所记，今略补注两点。《汉藏史集》虽亦主张死年八十二岁，但时间却记为"阳土狗年"，（见该书121页上）。而本教史说，由于松赞干布后半生使佛教发展，本教衰减，故此"赞普寿命亦因之缩短，三十六岁即逝"（见《雍仲本教目录》，49页上）。

关于文成公主死年，《新唐书·吐蕃传》载："永隆元年（即680年），文成公主薨。"藏籍《汉藏史集》载："汉文成公主，于阴铁牛年（lcags-mo-glang，641年）自汉地前来，居吐蕃五十八年。"（该书121页下）若依此推算应在698~699年。汉史关于文成公主的记载，有《义净大唐西域求法高僧传》，叙述过玄奘去天竺时，往返两次见到文成公主，并资给归唐。但当时文成公主仍健在，没有提到更详细的资料。精通藏、汉、梵三种文字的吐蕃高僧法成（chos-vgrub），他所译成汉文的《释迦牟尼如来像法灭尽之记》（即《于阗国悬记》，一书则记载了文成公主的

情况，该书说赤面国第七代王娶了汉地文成公主。（“赤面国”即吐蕃）据《新唐书·吐蕃传》载，从吐蕃君长瘕悉董摩（即墀托杰托赞，见本书第一章）算起，至松赞干布恰好第七代王。该书又载，文成公主“将六百侍从至赤面国时，彼公主极信佛法，大具福德，赤面王国亦大净信过于先代，广兴正法”。该书还记载文成公主系因恶疮致死：“后经三四年，公主心上有恶疮出。病苦之时，公主白王：‘妾因此疾终不得免，所有僮仆及财物愿施三宝’，王亦许之，六百侍从悉放出家，然后公主命将终尽，公主终后，赤面国王境界之内，豆疮病起，大臣百官并诸子孙而死者众。”（见日本羽田享等编：《敦煌遗书》，第一集，国大德三藏法师沙门法成译：《释迦牟尼如来像法灭尽之记》）。从上文可知，文成公主死于天花。又，藏文《于阗国教史》有与上述近似的记载：“其时，吐蕃赞普（松赞干布）与唐皇帝成甥舅（之好），文成公主被圣神赞普（松赞干布）迎娶。公主在吐蕃建大寺院一座，鉴于此因，所有僧侣亦来此地，公主均予资助，乃于吐蕃广弘大乘佛法。十二年间僧侣与一般俗人均奉行佛教。再者，妖魔生乱，严重天花病（vbrum–nag，即恶性痘疮）等等多种疾病被妖魔放出，于是文成公主亦心患严重天花（vbrum–nag）而逝。”（见《敦煌吐蕃古藏文文选》，第一册，244页，伯字960号卷子）上述两则史料，不仅指出了文成公主的死因，而且提供了文成公主及其侍从人等在吐蕃的活动情况，尤其在宗教方面的史料，使我们可以有理由进一步相信下面这种评价是不无道理的：“贞观十五年（641年）文成公主入藏，带去佛像、佛经等，使汉地佛教深入藏地。”（《中国佛学》，第一辑，吕澂：《唐代佛教》）关于松赞干布死前的居住地。据《松赞干布遗训》载：“松赞干布居彭域朋巴冈桑甫园约色塘巴查寺（vphan–yul–vbum–pa–sgang–zam–bu vi–tshal–tu–vod–zer–dam–pa–sgravi–gtsug–lag–khang）内之宫室（pho–brang）；墀尊公主居叶如臧陈寺（g·yas–ru–gtsang–bring–gi–gtsug–lag–khang）；文成公主居朋塘寺（vbum–thang–gi–

gtsug-lag-khang)。以后一个月，据传松赞干布及二王妃（指文成公主及墀尊）身染疾病，继而又传病体加重，随后松赞干布王及二王妃三人去世。”（见该书，263页下~264页）

文成公主所居之朋塘寺，其中“朋塘”（vbum-thang）似即“bum-thang”，《布顿佛教史》载：“门域地区建造朋塘（bum-thang）、巴卓（spa-gro）及杰曲（skyer-chu）等等众多寺院（该书119页上）。《五部遗教》（kha函，40页下）写作“mon-yul-bum-thang”，《吐蕃史世系明鉴》又写作“lho-phyogs-su-bum-thang-skyer-chuvi-lha-khang”，据《圣地指南》载：“所谓杰曲寺，系法王所建之边压寺，内有毗卢遮那佛像等。”（17页上），该书记载此寺是在山南范围之内。《玛尼宝训》（325页下）载文成公主照料松赞干布，遂亦病于朋塘寺（bum-thang-gi-gtsug-lag-khang）。此书用“bum-thang”写法，看来“vbum-thang”与“bum-thang”是一个词的两种写法。又，据上述诸史料看，藏史说松赞干布及二王妃同时而死，不确。

关于松赞干布及二王妃陵墓，《松赞干布遗训》载：“在雅隆顿卡塘（don-mkhar-thang），由阿亚本教徒（a-ya-bon-po）等等建成（松赞干布）之陵，陵之范围为一箭程，呈四方形。”“墀尊公主墓建筑在藏地（gtsang）的白土白石之上。汉地文成公主之墓系由红土混拌以红牛之奶，在青巴达孜山（bying-pa-stag-rtsavi-ri，即青昂达孜）。”见该书，263页下~264页下。

关于松赞干布等人尸体的处理及陵墓内外管理设施，《五部遗教》中之《王者遗教》载：“诸王族后裔在雅隆之穆日山（yar-klungs-smug-ri）建造陵墓之后，遂将松赞干布、文成主公及墀尊公主三人尸体涂以黄金，置于银匣之中，然后停放在墓内中心格的座位之上。复将金、银、玉等各一克以及赞普所有珍宝堆置于（尸体）之前，丝绸华盖之上张挂以伞幢。”（见该书39页下）《松赞干布遗训》载：“陵内四角建四座神

殿，中心划分成格，诸格内均以各类珍珠装填，际之中央处造门。王妃、王子及大臣等环绕而坐。王之两部遗教在陵内被画成连环画图。”（264页上~264页下）松赞干布墓当时还有专人管理守卫，《王者遗教》载：（陵墓）令已被任命为大臣的内相（nang-blon）管理，所有内相守卫王陵，按死者之习规而被纳为尸体（死者）之属民，其生死有别，被摈除于人群之外，并不得与在世的诸王系相遇；在非祭祀之时，生人与马等牲畜不得游荡于陵墓附近，若人畜一旦出现，则即被守陵之所谓“死者”（守陵人亦被视为死者）擒执，遂即为守陵人所有。凡被守陵人接触者则不再属生人即活人范围，并对被接触者系以标记，令彼等作为守陵人之奴仆（bran-g·yog），自此凡他事不做，惟只守护墓地、陵堂及宝物……同书又载，每年当王族前来祭祀时，“即呼‘一切死者远离！’随后举行大祭，以供品——珍宝、衣服、马等牲畜为供物。祭毕，所余之物堆积之，并呼死者来食矣！”呼罢，祭者不得观望而返回祭者住地。旋即守陵人返回，遂享用供物及大部食品等等，衣服、牲畜等亦均享用……”（见《王者遗教》，40页上~40页下）

今松赞干布陵墓“被称作‘红陵’（bang-so-dmar-po），陵如山丘，其上有娘缅隆巴（nyang-sman-lung-pa）所建之祭室（mchod-khang）及三所依”（《圣地指南》，13页上）。

国外杜齐所著《藏王陵墓》及哈尔所著之《毗隆王朝》均可参考。

第四章 赞普芒松芒赞、都松芒杰隆囊及墀德祖赞的事迹

【译文提要】第四章共有4节，即芒松芒赞执政；都松芒杰隆囊执政；墀德祖赞执政；迎娶金城公主。这部分译文中，记载芒松芒赞、都松芒杰隆囊及墀德祖赞三代赞普的事迹。从这些事迹中可以看到，噶尔家族在松赞干布死后擅政的情况，他们凭借大相实权，一反松赞干布时的亲唐政策，开始实行东侵南征的扩张政策，违背了汉藏两族以及其他民族的友好愿望，结果是噶尔·东赞域松死于军中，钦陵自杀，噶尔家族被摈除于政治舞台之外，此外，都松芒波杰也在征南诏时死去。

墀德祖赞执政初期仍走着其上一代赞普东侵的老路，但是后来改为亲唐和睦政策，迎娶金城公主，汉藏友好关系又重新得到恢复和发展，继都松芒波杰从汉地取得茶叶和各种乐器之后，金城公主又将医药、历

算和汉地五经传至吐蕃。继而赤岭交马、甘松岭互市，扩大了汉藏经济交流的范围。在宗教方面，一面派人往汉地寻求佛典，另一面汉地和于阗僧人被迎至吐蕃。汉地僧人还协助吐蕃人，将汉地的医学和历算等著述译成藏文传播。金城公主还将汉地的某些宗教性习规传至吐蕃，如朝拜释迦佛像等谒佛仪式、对死去的大臣进行“七期荐亡”的追悼。此外，本文还记载了在西藏久已流传的墀松德赞认母故事，反映了汉藏关系的亲密。

从译文中还可看到藏文史籍中的一个共同错误，即松赞干布死后唐军进入吐蕃逻娑的杜撰，这是完全违背历史事实的凭空臆造。

这三代赞普事迹，在藏族史中都记载得比较简略，但是，我们通过汉藏文有关史料的补充，还是可以看到当时的概貌。这三代赞普的政绩和某些措施，为今后墀松德赞在各方面的大规模发展准备了条件。

第一节　芒松芒赞执政

芒松（mang-srong，即芒松芒赞“mang-srong-mang-btsan”——译者注）十三岁时执政[1]。彼传闻唐军将抵吐蕃[2]，乃将十二岁等身之释迦佛像置于大昭寺南镜门（ra-savi-lho-sgo-me-long-can），门上涂以灰烬，并绘文殊菩萨佛像（vjam-dbyangs）。

（芒松芒赞）娶没庐氏墀隆（vbro-bzav-khri-long）为妃。噶尔·东赞域松（mgar-stong-btsan-yul-srung）及綝芒聂（mchims-mang-gnyer）[3]任大臣。以佛法护政十五年，年二十七岁时（芒松）死于藏地巴囊岗（gt-sang-gi-bar-snang-sgang），其陵墓建于松赞干布陵之左，陵内满殉珍宝，

称该陵为俄谢晒波（sngo-zhe-hral-po）。

其时唐军抵逻娑当途，忿怒明王其胸开裂，发出化身军队，遂阻之。噶尔存心使汉地遭到破坏，故在法王松赞干布刚死之际，立即集聚军旅，以噶尔为将领，多次败（唐军），此后，噶尔大臣亦死于军中[4]。

芒松（rgyal-po-mang-srung）赞普死时，五十万唐军抵藏（吐蕃），焚红墀孜宫（pho-brang-khri-rtsi-dmar-po）。初（唐军）未获释迦佛像，后虽知在彼处（指大昭寺南镜门——译者注），但不敢毁坏文殊菩萨画像，遂将不动金刚佛像携去。其时，逻娑忿怒明王以两拳相击，做摈除晦气之手印，其胸开裂，化身军队乃出，唐军甚恐，由是离逸，并将不动金刚佛像遗留于东部俄玛塘（shar-phyogs-ngo-mavi-thang）七日，此地遂谓觉卧吾杰塘（jo-bo-vo-rgyal-thang，意为“尊者辛苦坝”）。汉史载，大臣噶尔之长子为将（dmag-dpon），败唐军[5]。所见彼等（指吐蕃军——译者注）所拥有者为“人军”（mivi-dmag，此与前忿怒明王所用之“化身军队”相对而言——译者注）。

第二节　都松芒杰隆囊执政

（都松芒杰隆囊）之父逝世七天即水鸡年，化身王都松芒杰隆囊（vdus-srong-mang-rje-rlung-nam-vphrul-gyi-rgyal）[6]，生于查浦（sbrags-phu），尊奉其为化身王（vphrul-rgyal-po）。其妃为綝妃赞蒙多（mchims-bzav-btsan-mo-tog）。噶尔大臣之子尼雅赞德甫（gnyav-btsan-ldem-bu）[7]及韦·达扎恭略[8]（dbas-ta-ra-khong-lod）任大臣。

其时出现大臣属民七力士（rtsal-po-che-yi-blon-vbangs-mi-bdun），

即俄仁拉纳波（rngog-ring-la-nag-po）能举大象；鄂凌康（rngog-gling-khams）能举起愤怒的大牦牛；嫩杰赞（gnon-rgyal-mtshan）能用箭射断鹞鹰之腰；贝桂东赞（sbas-rgod-mdongs-btsan）每次射箭均达三个视程距离；桂雅琼（mgos-g·yag-chung）以沙装满鹿腔，并举至头顶上旋转；久若仲肖（cog-ro-vbrong-gshor）能拽回乱奔之野牦牛；嫩·墀顿尤金（gnon-khri-bdun-g·yu-byin）能将悬坠于深堑之骏马拖上来[9]。

此后，据谓得到茶（ja）及多种乐器[10]。权势如神，威力无边，征服边地之王（mthav-yi-rgyal-po）。在逻娑建立先祖死时之祭祀（lha-sar-mes-kyi-dgongs-dus-mchod-pa）。（较）往昔吐蕃王之权势为大：在北方升起七星之边地——先前只有林下的豹子，征服了（回纥）可汗（ga-gon）、霍尔（hor）及胡人（sog-po），遂统治今属于夏卜哈卜山脉（shab-hab-kyi-la-rgyud）（之地）[11]。执政二十九年，死于南诏（ljang-gi-yul）[12]。其陵建于其父之左，谓之拉日坚陵（bang-so-lha-ri-can）。以墙围之，系霍尔人部落（hor-gyi-mi-sde）建造[13]。

第三节　墀德祖甸执政

都松芒杰之子墀德祖甸（khri-lde-gtsug-brtan）[14] 于阳铁龙年（lcags-pho-vbrug）生于丹嘎宫（pho-brang-ldan-dkar），其妃为南诏女墀尊（btsun-mo-ljang-mo-khri-btsun）。贝·杰桑东赞（sbas-skyes-bzang-stong-btsan）、綝·杰斯秀丁（mchims-rgyal-gzigs-shu-ting）及没庐·邱桑俄玛（vbro-chu-bzang-vod-ma）三人为大臣[15]。因其胡须如老翁，故称其为梅阿聪（rgyal-po-mes-ag-tshoms，意为“胡须先祖王”）。

梅阿聪建神殿五座。翻译一些经藏及医药（之书）等等[16]。建造了旁塘宫（pho-brang-vphang-thang）。后生天子姜擦拉文(lha-sras-ljang-tsha-lha-dbon)，当为其迎娶唐皇之公主（rgya-rjevi-sras-mo）时此天子去世，为其在先祖陵前建圆形陵墓。

再者，《拔协》一书载[17]：松赞干布之遗训文书，经大臣噶尔书于铜版之上，埋藏在青浦（mchims-phu）之仓库中。墀德祖甸见此铜版之文书载："当我之孙名为墀与德（khri-dang-lde）之时，佛教将出现，随如来佛出家者[18]落发、赤足、穿黄色袈裟；并出现许多信神者之供施处。此后，此自他之时和后来之善趣及解脱安乐，凡一切均将出现。因此，我之王孙王臣等在做供养方面，当出自所辖之属民，并承担善事供养处(之供养)。"墀德祖甸见此文后想道："此所谓'德'（lde）者，当系我也。"想罢即遣阐卡木来果夏（bran-ka-mu-le-ko-sha）及尼雅咱纳古玛热（gnyags-dshnya-na-ku-ma-ra）二人往天竺寻求佛法。继闻班智达桑杰桑瓦（sangs-rgyas-gsang-ba）及桑结希瓦（sangs-rgyas-zhi-ba）二人[19]于冈底斯山（gangs-ti-se）修行，迎请之，不果。但却迎回由二人所亲述之经藏中的分别品、《金光明经》、密乘事部及邬波经（au-pa）等经卷[20]。因将诸经卷献给墀德祖甸王之供养处，遂在存放经卷之庭院内建五神殿(lha-khang-lnga)，此即逻娑卡查（lha-sa-mkhar-brag）、查玛珍桑(brag-dmar-mgrin-bzang)、青浦囊热（mchims-phu-nam-ral）、查玛嘎如(brag-dmar-ka-ru）及梅恭吉内（mas-gong-gi-gnas)[21]。由于此奉行佛法之加持，遂于西方达瓦才巴之边地（zla-ba-tshes-pavi-mthav），征服了当当（tang-tang）及斯古尔（si-gur），由是统辖地区直达巴达谢东门（spa-stag-shad-dung-gi-sgo-mo)[22]。

第四节　迎娶金城公主

其时，所有舅臣（zhang-blon）忙于歌舞，因此（有人）对此表示不悦[23]，并说："我等之赞普（指墀德祖赞——译者注）信仰诚笃，喜好佛法，乃奇异之人，是否系一婆罗门？"赞普闻后说道："如果我成为婆罗门，我妃南诏女墀尊之子与我相比，他将是一位信仰更笃而英俊之人。如果我是真正的赞普，那么诸舅臣就当立即发誓。"赞普言罢，（诸舅臣）随即发誓。墀尊生一子，犹如天神之子一般，此子高鼻、广额，甚为英俊。于是众舅臣言道："此真乃吐蕃之赞普也！"复又谓："（此子）非人，而系天神之孙。"故其名又称姜擦拉文（ljang-tsha-lha-dbon）[24]。

（其时王臣）有谓："如为姜擦拉文（迎娶）相宜之妃，则吐蕃人乃系猴与岩魔女之后裔，若以此种后裔为妃当不妥。应循先祖松赞干布之法（指迎汉公主——译者注）。"随后，一致议定迎唐皇李墀谢芒玛[25]（rgya-rje-li-khri-bzher-mang-ma）之公主，此即所谓之金城公主（gyim-shing-kong-jo）。继之，派尼雅墀桑阳顿（gnyags-khri-bzang-yang-ston）及随员等三十人为使臣。他们向唐朝皇帝献了箱箧，唐朝皇帝向其女金城公主做了教诲。于是，金城公主乃观其能见三域之幻化镜鉴（vphrul-gyi-me-long-srid-gsum-mthong-ba），遂得知吐蕃具有姻缘；并见王子姜擦拉文，状如天神之子，从而决定前往，并向吐蕃进发[26]。但是，据说途中王子于夜间遛马，在旁塘格热（vphang-thang-dge-ra）因咒师施放咒箭，王子中箭身亡。或有谓者，言建寺院八座，但诸正确说法仅五座。又有说法：因未娶尼雅墀桑阳顿之女，故怒而刺死王子[27]。

汉籍（rgyavi-deb）中载，唐朝皇帝及众臣工眷属，于始平县城（mkhar-chen-po-zhing-pheng-hen）为金城公主做了短程送行。并开释该县罪犯，免兵役及二成赋税一年[28]。王子姜擦拉文于吐蕃驰马，坠马而逝。

金城公主遂被奉为父王墀德祖甸之后妃。

金城公主瞻仰并供奉（文成公主）所迎来之释迦佛像。并为亡人建立了好的善事习规。于阳铁马年（lcags-mo-rta）生化身王子，但被长妃那囊氏（sna-nam-bzav）劫夺并予抵赖。次年，当举行王子开步宴会（rgyal-bu-zhabs-vdsugs-dgav-ston）之时，化身王墀松德赞（khri-srong-lde-btsan）说道："我的名字由我自己起。"并辨认出母亲金城公主[29]。

其他《王系》记载，当金城公主行至汉藏交界时，骤然心中剧痛，随即观看镜鉴，见（镜中）无彼王子，乃系一长满胡须而貌丑似老翁者。当金城公主见后心中痛苦之时，吐蕃王墀德祖甸遣使至（传吐蕃王谕道）："卿见我之后，来去均凭你决定。"（金城公主）说道："女子主意，惟只一次（即坚守原进藏联姻之决定——译者注）。"随后抵吐蕃。

《拔协》一书载，当建造姜擦拉文之陵墓时，金城公主来到旁塘宫（pho-brang-vphang-thang），但（宫内）所谓之王仅系一位胡须老人。因此（金城公主）白天以银琵琶伴唱，夜晚以笛子伴唱，唱着郁悒之歌。此事禀告墀德祖甸王，王遂说道："那么就赐予金城公主丰厚礼物，将她送回其父之地。"此言报知金城公主，公主言道："只有我和英俊王子是和谐一致的。我无意返回父亲之地。同祖父相聚吧！"于是金城公主被奉为王妃。

再者，金城公主说："我要看我姑母文成公主之金释迦牟尼佛像。"随即前往逻娑。但小昭寺（ra-mo-che）内无释迦佛像。全城公主则做供奉祭祀，并遍寻各处，未获。俟后，复往大昭寺供奉，金城公主说道："在建造序列上应有五个门的寺院内殿，此处只有四个，这里应（还）有一座神殿。"说罢，金城公主就在突出墙外之护墙处，用手敲击南上方的下部，遂显出一道裂缝，继而挖凿之，门被打开，得见所放之释迦像。金城公主说："姑母之释迦佛，其全部容颜得以显现矣！"从此始建谒佛之供（zhal-mthong-gi-mchod-pa）[30]。

复次，往昔大臣死时无应享受之（祭祀）食品。（金城公主说：）“我汉地因佛法弘扬，故人死则有七期（bdun-tshigs）（之祭）。吐蕃佛法尚未发展，故大臣当应怜悯。人刚一去世，当立即向神及死者施以食品，所谓吐蕃之‘寿命’（bod-kyi-tshe，此处之“寿命”，“tshe”似指所谓阴间死者之“寿命”而言——译者注）。”此即指所建立之超荐佛事的习规。此俗始于此时[31]。

注释：

[1]《敦煌吐蕃古藏文历史文书》称芒伦芒赞（mang-slon-mang-rt-san）（该书巴考本，82页）。《通典》卷一九〇作“孙号乞黎拨布”。

[2] 此处及下文均提及唐军抵吐蕃事，但全系杜撰。

[3] 綝芒聂（mchims-mang-gnyer），《雅隆觉卧佛教史》写作“vchims-ma-mnyer”。

[4] 噶尔·东赞域松在松赞干布死后，逐渐违背了松赞干布的亲唐和睦政策，连年向唐进犯，《通鉴》曾记载公元667年吐蕃东侵情况：“生羌十二州为吐蕃所破，三月戊寅，悉废之。”（该书201页，乾封二年三月记事）《新唐书·吐蕃传》亦载：“自是岁入边，尽破有诸羌羁縻十二州。”其时均由噶尔为吐蕃大相。噶尔之死据敦煌古藏文载，正是《通鉴》所载吐蕃东侵之667年：“至兔年（yos-buvi-lo）……大论东赞死于日布（blon-chen-stong-rtsan-ris-bur-gum-bar）……”查兔年，为667年。文中之“日布”，确切地望不详，但据敦煌古藏文载，噶尔在659~666年的七年间，除去662年之外，均在吐谷浑地区，该地也是唐蕃交界并争夺之地。加之《贤者喜宴》又说噶尔死于军中。据此看来，“日布”一地似在吐谷浑境。

关于噶尔之死，藏文又载是老死：“此后，令论东赞重任（大相），任六年之后，老死。”（vung-nas-blon-stong-rtsan-slar-bcug-ste/lo-drug-

bgyis-nas//rgas-te-gum-mo//)。见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，101页。

[5] 噶尔死后，继其为相者先是尚论查莫（zhang-lon-pra-mo），不久，大相之职即由噶尔·赞尼雅敦布（mgar-btsan-snya-ldom-bu）担任（均见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，102页）。此人任大相至685年。

[6] 都松芒杰隆囊，《新唐书·吐蕃传》作器弩悉弄。《通鉴》及《册府元龟》同。《通典》作梨弩悉笼。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》称都松芒波杰（vdus-srong-mang-po-rje）。见巴考本，82页。《红史》作"vdus-srong-ma-po-rje-rlung-rnam-vphrul-gyi-rgyal-po"（民族翻译局打印本，47页）。特别是《拉达克王统记》写法殊异，写作"gung-srong-vdu-rje"及"vdu-srong-vdu-rje"。

[7] 尼雅赞德甫，即敦煌古藏文文书中之噶尔·赞尼雅敦布（mgar-btsan-snya-ldom-bu），《雅隆觉卧佛教史》写作"vgar-btsan-gnyav-ldom-bu"（见该书手抄本，36页上~36页下）。

[8] 韦·达扎恭略。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》作"dbas-sta-sgra-khong-lod"（该书巴考本，102页）。《新唐书·吐蕃传》译其名为悉诺逻恭禄："未几，悉诺逻恭禄、烛龙莽布支入陷瓜州。"他是都松芒波杰及墀德祖甸（即墀德祖赞）两代赞普之大相。他曾率吐蕃军攻占汉地甘州及瓜州。728年，唐河西节度使萧嵩施反间计，达扎恭略被赞普诛杀："时悉诺逻恭禄威名甚振，萧嵩乃纵反间于吐蕃，云其与中国潜通，赞普遂召而诛之。"（《旧唐书·吐蕃传》）。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》编年79条亦载："至龙年（728年，玄宗开元十六年）……韦·悉诺逻恭禄遭罪谴（dbavs-stag-sgra-khong-lod-la-bkyon-phab-nas）。"见巴考本，24页。

[9] 此七力士名称与《西藏王统记》大体一致（见王沂暖译文，60

页）。《拉达克王系》所载有较大差别，力士名称是：khri-bdun-yul-byin，gsal-snang-dung-grags，a-thog-rkod-btsan，cog-ro-klu-gong，vbrom-ltag-bzang，vgos-g·yag-chung，有关力士各自技能亦有所不同，如阿托桂赞（a-thog-rkod-btsan）能抓住狮子之颈毛，桂雅琼（vgos-g·yag-chung）所举之鹿腔，其中装满黄金，等等。（均见该书弗朗克本，第二册，32页）

[10] 《红史》也有此种记载（见民族翻译局打印本，47页）。但亦未载从何处得到茶和乐器，至于乐器种类也未提及。在这方面，《拉达克王系》所载较具体："自汉地获得茶及多达曼（rdo-dha-man，一种乐器名）、笛子（sur-na）、布桂（vbur-rgod，一种乐器名）及唢呐（rgya-gling）等。"（见弗朗克本，第二册，32页）

[11] 此赞普时之吐蕃势力所及，据《拉达克王系》载："东至黄河（shar-rgyal-povi-chu），南至泥婆罗之兴衮（lhovi-bal-povi-shing-khun），北抵霍尔之扎扎达钦（byang-hor-gyi-kra-krag-dar-chen），西达洛波群仁（nub-lo-bo-chun-rings）。贝底之桑格囊以上（sbal-tivi-srang-gi-nang-gong）、下部希嘎以内（smad-kyi-shi-dkar-tshun-chad），均置于统治之下。"（见弗朗克本，第二册，32页）《旧唐书·吐蕃传》亦载此赞普时吐蕃之势力范围："东与凉、松、茂、嶲等州相接，南至婆罗门，西又攻临龟兹、疏勒等四镇，北抵突厥，地方万余里，自汉魏以来，西戎之盛，未之有也。"

此赞普先将噶尔家族的权力削去，掌握大权，然后扩张。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》载："噶尔等数大论心怀异志，谋逆背叛，赞普乃深谋远虑，运筹帷幄、以坚甲利兵处置之，将叛变诸臣悉数治罪。"（见王尧、陈践汉译文，141页；原藏文见巴考本，112页）在《新唐书·吐蕃传》中亦载："钦陵（噶尔·东赞域松之孙）方提兵居外，赞普托言猎，即勒兵执其亲党二千余人杀之。发使者召钦陵、赞婆，钦陵不受命，赞

普自讨之。未战，钦陵兵溃，乃自杀，左右殉而死者百余人。”据《敦煌吐蕃古藏文文书》载，此事发生在698年冬（狗年）。（见该书，巴考本，编年第49条，18页）

[12] 此赞普于703年攻入南诏，704年死于该地（见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，编年54~55两条，19页）。《新唐书·吐蕃传》亦载：“而虏南属帐皆叛，赞普自讨，死于军。”关于此赞普事迹，在《敦煌吐蕃古藏文历史文书》中有其小传一段（见该书，巴考本，112页）。

[13] 《雅隆觉卧佛教史》36页下载，此赞普之陵山久仲空墀（cog-krung-khong-khri）任管陵人（spur-gnyer）。又据《西藏王统记》载，此陵之名为僧格泽巴（seng-ge-rtsig-pa）。见该书藏文木刻版，82页上。

[14] 《敦煌吐蕃藏文历史文书》载，将墀德祖旬写作墀德祖赞“khri-lde-gtsug-brtsan”（见该书巴考本，82页）。《红史》（民族翻译局打印本，47页）与敦煌文书所载相同，并说此赞普生于阳铁龙年（lcags-pho-vbrug）。文中之阳铁龙年即敦煌文书（编年，55条）之龙年（704年）。又，据《新唐书·吐蕃传》载，墀德祖赞的王位是在“诸子争立”中取得的：“诸子争立，国人立弃隶蹜赞为赞普，始七岁。”其在位时间是704~754年。其掌政之初由“祖母没禄氏摄位（原为“禄没氏”，误，今改之，见《通典》——译者注）。”此赞普先秉承其父东侵南征的扩张政策，后来改为亲唐，迎请金城公主入吐蕃。

[15] 贝·杰桑东赞，在《雅隆觉卧佛教史》37页上，称其族姓是“韦氏”（dbas）。没庐·邱桑俄玛《敦煌吐蕃古藏文历史文书》写作“vbro-chung-bzang-vor-mang”，并说此人是在达扎恭略获罪之后任大臣的（见该书，巴考本，102页）。

[16] 此处之所谓“医药（之书）”，是指金城公主所带之医书，《贤者喜宴》（tsa函，46页下）载：“金城公主又带来了许多历算和医学（著作）。”其中最著名者为《月王药诊》（zla-bavi-rgyal-po），即《索玛

热咱》（so-ma-ra-tsa），后者见《贤者喜宴》tsa函，46页下；前者见《医学总纲》（gso-ba-rig-pavi-khog-vbubs）78页下。“索玛热咱”，原意为“大麻”。《松巴佛教史》（ka函，90页上）认为此书“在金城公主时来自汉地”。此书由汉地和尚玛哈谛陀（hwa-shang-ma-hva-thi-tha）、汉人贾珠嘎堪（rgya-phrug-gar-mkhan）及藏人琼波泽孜（khyung-po-tse-tse）、琼波塘祖（khyung-po-dam-tshugs）、久拉门巴（lcog-la-smon-vbar）等翻译成藏文（见《贤者喜宴》tsa函，46页下；《医学总纲》，78页下）。

[17] 见《拔协》北京民族出版社铅印本，1980年6月版，1页。但内容与《贤者喜宴》所引内容略有不同。

[18] 原文为“de-bzhin-gshegs-pavi-rjes-su-rab-tu-byung-ba”。此句似又可译作“如是过后，出家者……”

[19] 《贤者喜宴》对此二人又分别写作“bungdha-gu-hya-sangs-rgyas-gsang-ba”及“bungdha-shvanta-sangs-rgyas-zhi-ba”。

[20] 据《西藏王臣记》载：“当时还自汉地京师翻译了《金光明经》（gser-vod-dam-pa）、《律差别论》（vdul-ba-las-rnam-par-vbyed-pa）及一些医药（sman-dpyad）著述。”（该书北京排印本，67页）。《布顿佛教史》说此时所译佛经中尚有《百业经》（mdo-sde-las-brgya-pa）。见该书木刻版，119页下。又，《雅隆觉卧佛教史》说，桑杰桑瓦（旧译佛密）及桑结希瓦（旧译佛静）所述之佛经为“五种大乘经部”（theg-pa-chen-povi-mdo-sde-lnga）。该书又载，“毕孜赞达希（pi-tsi-tsan-tya-shi）翻译了许多医书（从上文看，亦译自汉地）”。均见该书37页上~37页下。

又，《西藏王臣记》除记载了当时译经情形之外，还说当时吐蕃还“自于阗（li-yul）迎请僧人予以供养”（该书，67页）。《松巴佛教史》说还请来很多汉族僧人（该书，110页下）。

[21] 此赞普建寺，诸书所载不太一致，《布顿佛教史》记为八座寺

院："lha-sa-mkhar-brag/mchims-phu-phu-gnam-sral/dar-vphur-mkhar-brag/mdo-smad-du-ling-chu-khri-rtse/brag-dmar-du-sga-chu-shar-sgo/vphang-thang-ka-med/ka-chu-ban-chung/brag-dmar-mbrin-bzang"（该书木该版，119页下）。《拉达克王系》记寺院六座："lha-sa-kha-brag-dar-phu-khar-btab/mdo-smad-sgang/gling-bcu-khri-rtse/brag-dmar-ru-ga-chu-shar-sgo/phang-thang-ka-med/ka-chu-pan-chub/brag-dmar-mgrin-bzang"（该书，弗朗克本，第二册，32页）。又，《拔协》称梅恭为"ma-sa-gong"，称囊热为"na-ral"。

[22] 据中央民族学院洛桑群觉老师查阅藏史，此地曾是靠近大食的一个地区。

[23] 据《拔协》的记述看，这里是指舅臣对建寺不感兴趣。

[24] "姜擦拉文"一名意为"南诏（女）之子天神之孙"。《西藏王臣记》写作"vjang-tsha-lha-dbon"（北京排印本，67页）。《布顿佛教史》与《西藏王臣记》写法相同(119页下)。

[25] 《西藏王臣记》（北京排印本，68页）写作"rgya-rje-yag-vjam-mi-khri-bzher-lang-ma"。《西藏王统记》（木刻版，82页下）写作"唐皇中宗"（rgya-nag-gi-rgyal-po-dsung-dsung），中宗即李显。

[26] 《拔协》载："唐皇李墀谢朗米斯(rgya-rje-li-khri-bzher-lang-mig-ser）今在位，其女金城公主（gyim-shing-kong-jo），（吐蕃王臣）一致同意迎娶之。"（该书北京排印本，2页）《新唐书·吐蕃传》亦载："帝以雍王守礼女为金城公主妻之。"

[27] 《雅隆觉卧佛教史》（37页下）及《西藏王臣记》（68页）均认为姜擦拉文是被尼雅墀桑阳顿刺死，原因是由于赞普未选其女为妃。

[28] 此段似引自唐书，《新唐书·吐蕃传》载："帝为幸始平，帐饮，引群臣及虏使者宴，酒所帝悲涕歔欷，为赦始平县，罪死皆免，赐民徭赋一年。"《西藏王统记》（木刻版，102页下~103页上）亦有同载。

又，迎金城公主之吐蕃使臣，据《拔协》等藏史载是尼雅墀桑阳顿（2页）。而《通鉴考异》十二引文馆记说："吐蕃使其大首领瑟瑟告身赞咄，金告身尚钦藏以下来迎金城公主。"而文中所谓赞咄，据《新唐书·吐蕃传》载，即"赞咄名悉腊"，"吐蕃遣尚赞咄名悉腊等送公主。"

《旧唐书·吐蕃传》载，始平县因送金城公主而改名。"改始平县为金城县，又改其地为凤池乡怆别里。"《西藏王统记》（木刻版，103页上）说："遂为该城（指始平县——译者注）命名金城县（gyim-shing-hen）。"又，《拔协》（3页）载，当时唐中宗"赐以各种奁嫁，令使者人等同往吐蕃"。此载与《新唐书》同，即"帝念主幼，赐锦增别数万，杂技诸工悉从"。

据《敦煌吐蕃古藏文历史文书》载："于狗年（khyivi-lo，即710年，中宗景龙四年）……赞蒙金城公主（btsan-mo-kim-shing-khong-co）抵逻娑之鹿园（ra-savi-shwa-tshal）。"（巴考本，20页）

[29] 金城公主生子墀松德赞，此为诸藏史所同载者。但《敦煌吐蕃古藏文历史文书》载，墀松德赞是綝妃赞玛托（mchims-za-btsan-ma-thog）所生（巴考本，82页）。看来，敦煌文书此载失实。又，金城公主生子墀松德赞后，长妃那囊氏西丁（sna-nam-bzav-bzhi-stengs）将此子掠为已有，声言为其生，《拔协》记载大臣施计辨别真母情形："众大臣为验察故，遂即将幼儿（即墀松德赞）置于洞穴之内，（言道：）'谁能得此子者即予之。'因此，金城公主先握住此子，而长妃西丁想到：'死就死吧'遂夺之。但金城公主担心此子死掉，随即放手，并说：'此系我子，给你吧。'言罢放手予之。由此，（大臣）得悉此子为金城公主之子。"（见《拔协》，北京排印本，4页）。

《西藏王臣记》记载墀松德赞宴会认母情形："不久，于王子开步宴会之上，二王妃之父兄及诸臣工属民聚集其间。赞普墀德祖赞将盛满谷酒之金杯递予王子手中，说道：'此斟满酒之金杯，交予你舅之手中，

你坚信谁为你母即予之。’说罢，王子即将宝杯递予汉人手中，并说道：‘我墀松德赞本系汉人之子，与那囊氏无关。’”（见该书北京排印本，70页）《拔协》（北京排印本，4页）亦载王子认舅情景，说当时那囊氏家族之人，每人手执小氅一件，向墀松德赞王子呼唤：“到舅舅怀中来吧！”但王子说道：“墀松德赞系汉人子，那囊如何做舅舅？”言罢随即走入汉人怀中。在西藏壁画中有专以王子认母为题材者，例如扎什伦布寺内的《金城公主与子墀松德赞》壁画，罗布尔卡新宫内之《墀松德赞宴前认母图》等等，以生动的笔触体现了汉藏之间“甥舅一家”之关系。

[30] 文成公主带到吐蕃的释迦佛像，最初仅置于寺内，未有朝佛的仪式，自金城公主找到释迦佛像后，举行了朝佛的供奉仪式，从此便延续至今。

[31] 七期（bdun-tshigs），即所谓“七期荐亡”，是指人死后四十九天之内，每逢七日举行祭祀亡人一次。此俗由金城公主传至吐蕃。金城公主进藏，促进了唐蕃关系日益密切。如吐蕃使者名悉腊所呈赞普给唐朝皇帝表文：“外甥是先皇帝舅宿亲，又蒙降金城公主，遂和同为一家，天下百姓，普皆安乐。”（《旧唐书·吐蕃传》）后来多次请盟，赤岭交马、甘松岭互市都是唐蕃友好的体现。在文化交流方面，“公主请毛诗、礼记、左传、文选各一部，制令秘书省写与之”（以上均见《旧唐书·吐蕃传》）。

金城公主生死年，据《敦煌吐蕃古藏文历史文书》载：“至兔年……赞蒙金城公主去世。”（见巴考本，25页）文中之兔年即739年。

第五章　赞普墀松德赞的事迹

【译文提要】 第五章共有7节，即墀松德赞诞生；桑希内地取经；崇佛与反佛之争；赛囊赴印求佛；桑希助赞普兴佛；剪除反佛大臣玛祥；迎请菩提萨埵。

本章主要记载墀德祖赞晚年兴佛、王子墀松德赞诞生、墀德祖赞与金城公主去世、舅臣玛祥擅政、佛本两种贵族势力的权力之争、桑希和赛囊两大臣分赴内地及天竺求取佛经、剪除玛祥、重振佛教，以及迎请天竺高僧寂护和莲花生等。

墀德祖赞晚年继续保持同汉地的密切关系，他派使者向唐朝皇帝求取汉地佛经千部，并首次朝拜五台山，其间受到唐朝皇帝及汉地僧人的盛情款待。这种以宗教文化交流为特点的汉藏友好关系，在墀德祖赞及

墀松德赞两代赞普间甚为突出，值得指出的是，在吐蕃任职并受到特别重视的汉人桑希、巴德武、贾珠格堪等，为此做出的贡献尤为显著，从而获得吐蕃赞普的高度赞扬和宠信，而且通过这种交流使汉地佛典传入吐蕃，影响并推动了吐蕃佛教的发展。所以，《莲花生传》说，这期间“在汉藏两地架起了佛法的桥梁”。

墀松德赞从诞生起直到排除舅臣玛祥擅权，期间通过所谓墀松德赞认舅和兴本排佛等等事件，可以看出争权夺利的斗争极为激烈，墀松德赞的执政初期就是在这种风浪中度过的。本文用精细的工笔，描写了那囊氏与金城公主争夺王子墀松德赞的生动场面，最后以墀松德赞认汉人为舅告终，此墀松德赞认舅故事，使汉藏间“甥舅一家”的关系进一步牢固地建立起来，影响极其深远。

本文所记载的佛本之争，远非宗教派别之争，它是以前信本旧贵族与信佛贵族势力，争夺世俗权力和宗教权力而展开的殊死斗争的继续，这种斗争在墀松德赞之世多次发生，从而暴露了吐蕃统治阶级内部的矛盾。

墀松德赞在上述纷乱的政治漩涡中，在以桂氏为代表的藏人贵族势力和汉人桑希等人的多方协助下，排除敌对势力巩固了政权，显示墀松德赞的政治才能与气魄。

本文记载了迎请天竺寂护及莲花生等名僧入吐蕃之事，从此天竺佛教的中观瑜伽行派的中观宗势力开始进入吐蕃宗教界，并逐步产生影响。

第一节　墀松德赞诞生

关于法王墀松德赞诞生情况，《拔协》载："兔年诞生之后，八岁执政。"虽有此说，但是，其父铁龙年诞生，六十三岁时死。如果火兔年（墀松德赞）王子诞生，那么年龄当是十六岁；如果墀松德赞生于土兔年，那么其年岁不到四岁。假设说八岁是正确的，那么墀松德赞则应生于木猪年。因此，这反映了该文之误。但大多数史籍则载：（墀松德赞）生于阳铁马年[1]，十三岁执政。想来此论正确无误。然而布顿则认为（墀松德赞）生于土马年[2]，这表明早了十三年。

《拔协》载：当金城公主在兔年生王子墀松德赞时，墀德祖赞王正居住在查玛温甫才宫堡（pho-brang-brag-dmar-vom-bu-tshal）。当到兔年春季正月三日时，有一先知者汉地和尚（rgyavi-hwa-shang）言道："大王你的王妃定将生一发大乘心之子，为此应做祈福佛事。"（墀德祖赞）答道："在祈福佛事方面，将建造佛塔一百零八座，所余之泥土则塑造我的身像。"于是建成一座附有马兰草绳的佛塔（mchod-rten-dres-thag-can）。翌晨，一使者至，说："金城公主已生一子。"随后，当墀德祖赞王前往雅隆旁塘（yar-lung-vphang-thang）观瞻所生之王子时，金城公主之子则被那囊妃西丁（sna-nam-bzav-bzhi-stengs）夺去[3]，此那囊妃西丁并说："此子为我所生。"对此，众大臣为了调查，遂将王子置于平坝上的洞穴之中，（规定）谁能得到即将此子给谁。当时金城公主先握到（此子），但那囊氏妃想到"反正是死"，遂即抢夺，金城公主担心王子死去，便松手放掉，并说道："（此子）乃是我者，你这个女凶手，拿走吧。"随之给了（那囊妃）。由于上述情况，（众大臣）便知悉王子乃金城公主之子。俟后，（王子）周岁之时，举行开步喜宴，其时，那囊氏家诸人手中各持小披风一件，（对墀松德赞）说道："到舅舅怀里来

吧！”但王子说道：“墀松德赞乃汉人之子，你那囊氏焉能为舅乎？”王子言罢，便步入汉人怀中。据说，王子之名亦系其本人所起。又，在（祈福事佛方面）其时建造了敬佛塔一百余座。此外，所余之泥土造大塔一座，因泥土不能固其形体，遂以马兰草绳缚之。由于该塔发出说话声及笑声，乃称此塔为灵波芝达坚（gleng-po-gres-thag-can）。据说，因而得知王子将长寿。

其他诸史（thang-yig）又载：当金城公主之子被夺之时，公主悲戚伤叹，并示以乳房。再者，那囊妃以药物涂其乳房，乳汁流出，王子不（解其情），遂往那囊妃处。母亲（指那囊妃——译者注）心想，这个儿子从现在开始就对我不利，（将来）会使藏地遭殃。（那囊妃）为使赞普断子绝孙，在犹如狮子飞天之神山顶端上用胎血绘法轮，并用塔镇压之；为使聪明的大臣断代，将犹如蒙人愤嗔之大臣魂山的山鼻砍断；为使藏地发生内乱，将虎山和狮山的尾巴砍断；为使藏区出现灾荒，将犹如人鼻山上之稻苗根刨起；为使（藏地）出现龙之灾害，将犹如大鹏展翅的蒙卡山（mong mkar ri）之山唇割掉。

此后，当王子周岁举行开步宴会之际，墀德祖赞王坐于中间金座之上，那囊氏家族人等排列于右，诸汉地大臣（rgyavi-blon-po）列于左。父王将盛满谷酒之金杯递予王子，并说道：“两母所生唯一子，身体虽小神变成，注之以酒此金杯，汝子交予舅手中，确认谁系生身母。”父王诵念此语之后，随即放开王子。其时，那囊氏诸人拿出小儿所爱之服饰[4]，并召唤（王子），虽然如此，（王子）并不前去。正如前所述，这位稍能行走的王子将金杯递给汉地大臣，并步入他们的怀中。于是，金城公主大喜，且歌之曰：“以彼前世之业力，我乃来自汉地女，所生王子无伦比。以其欺侮之能事，他人夺我亲生子。不听信真语实词，虽显胸乳亦无益，汉女身心堪焦虑，胸中怒气不可忍，遂毁吐蕃之风水。其时长天太阳下，汝子认舅此事佳，为母身心得安宁。所毁吐蕃之风水，可使诸

山无危害。”又，当是时，商议为（王子）当以何名命名，而王子则自己定名道：“即称天神下凡之主、地上自成之主宰、全体黔首之王、化身之王墀松德赞。”此即王子自己所命名者。[5]

王子墀松德赞五岁时，其母金城公主逝世[6]。因此，勘察地舆诸种（之书）大多未能保护，故而遗失[7]。吉祥的虎山与狮山之间是修建有土与火苗之山相连。

第二节　桑希内地取经

《拔协》载：当王子墀松德赞四岁居住在温甫才宫堡时，唐朝皇帝赠给(吐蕃）王大量礼物。并将使者巴德武（pho–nya–ba–vbav–devu）之子贾珠格堪（rgya–phrug–gar–mkhan）作为吐蕃王子的游伴（rtsed–zla）一并献上[8]。

父王欲推行佛教，派遣使者巴德武携带礼品前往天竺，路途洞穴连绵，并降雪七夜，粮食断绝，仰望天空，见有鸽子五只飞翔，遂一时连发四箭，均中，四只鸽子同时被杀。众人说：“此举太恶。”此话被在查玛池（brag–dmar–rdsing）上游玩的王子听到。当时王子的游伴还有：琼波东粗（khyung–po–dum–tshugs）、久拉缅兰巴（cog–la–smon–lam–vbar）及贾珠格堪等五人。此时，从他们在池上玩耍的沼泽边脚下，连续出现五个红妖小孩。因此，王子说道：“使者巴德武杀鸽，其事甚恶。如果往杀此全部妖孩，其罪大否？”琼波东粗说道：“若杀如是之无罪者，则罪孽深重，并将与我有害；如果杀鱼则可使牲畜发展。”贾珠格堪说：“汉地之《乎经》（hur–bya–bavi–gtsug–lag）说：如果照这样杀的话，必

招至极大之罪孽。”王子又说：“《乎经》所说为何？”贾珠格堪说道：“《乎经》中载有十善法（dge-ba-bcuvi-chos）[9]。”因此，王子常谈及此事。而众舅臣亦有所了解，并问王子：“是否喜爱佛法？”王子答道：“甚喜！”于是，为了王子，父王墀德祖赞授以箱箧，派遣桑希（sang-shi）等四人作为求取汉地经典之使者[10]，并（规定）：如完成使命，当赐奖赏；若未成则杀之！此后，（使者们）抵达高列（kivu-le）隘口。其时，在唐朝皇帝的宝瓶主（bum-bzang-dbang-po）[11]跟前，一精通天文者（ju-zhag-mkhas-pa）说：“现在，于三个月内，自西方吐蕃将有一发大乘心之使者到此，其形体相貌如是。”说罢遂即画一图像。而宝瓶主则将此事禀告唐朝皇帝，于是皇帝吩咐道：“勿让此使者停留彼处，应加以供养，并送到我的跟前。”当是时，使者至，汉地和尚予以敬礼。因（使者）是奉命被派往内地者，故与皇帝相见后便献上赞普的箱箧。于是唐皇言道：“你若是汉人德武（rgya-devu）之子[12]，可否在这里担任我的舅臣（zhang-blon）？”使者对此想道：“若居此，今生有幸，但为了得到高尚之佛法，就当将佛所示之藏书(sde-snod-kyi-dpe)[13]献至赞普之手，为此当设法行之。所以，应禀明（于王）。”于是启奏道：“今赐我居住此地，其恩至大。但因吐蕃赞普之行令严峻，若以此事杀死我父，则捣碎我心矣！故而让我返回吐蕃与父商议，然后设法来做属民。”奏罢，皇帝言道：“我心中除你之外无悦意之人，你想要何种礼品？”使者说：“若赏赐礼品，则请赐佛经千部吧！”唐皇说道：“（你们）到达高列野兽隘口，未遭危害，因而受到盛大供奉。宝瓶主（bum-bzang-dbang-po）前之精通天文者也曾说你这位菩萨化身之人行将来到。先知者和尚也曾向你敬礼。联系你的所作所为，佛曾预言说：‘五百年后一位带给赭面国(gdong-dmar-gyi-yul，即吐蕃——译者注）佛法的善知识（dge-bavi-bshes-gnyen)[14]将要来到。’（看来）此佛之预言无疑就是你了。让我来协助你吧！”说罢，随即赏赐金写佛经一千部，复又赐以其他大量礼物[15]。

五位使者返回吐蕃，路上有一大盘石，旅客不敢通行，此处凡见之者即将堕岩身亡。此处有一城，名埃曲（grong-khyer-aeg-chu）。其间有一能人，名吉雅和尚（ki-ya-hwa-shang），他能令老儿驮载饰物及袈裟，颇具神通。他遵其师长之命，修行三日，即将盘石捣碎、铲除，并于该遗址处建寺庙一座，于其地垦田耕植，譬如天界。（使者们）来到埃曲（aeg-chu）[16]，吐蕃使者求问如何得到修行经教的教导，并问道："我与我父能否相见？我能否在吐蕃推行佛法？如果在吐蕃传布佛经，是否不致触伤吐蕃之魔鬼生命？赞普父子是否平安？"于是，和尚为此运用神通，见到：赞普已死。因王子尚未成年，故其所喜爱之诸奸臣施行小法（khrims-bu-chung）[17]。毁坏佛法。查玛珍桑寺（brag-dmar-mgrin-bzang）的一尊本尊佛像被彻底打翻[18]。并说："如果现在弘扬佛教，你将被任命为赞普的侍者。此后，王子长成，将要提及外道经典之事，其时，当将（有关佛法之事）向王子禀明，此事将使王子生起信仰。此后，由于王子听到此事，故将生起大信心！继此之后，再向王子阐明，王子则将推行！"和尚说罢，遂将三部佛教经典送予（吐蕃使者），并说："在吐蕃，佛法之劫数到达极点，必有佛法之大兴。振兴佛教之善知识，就是萨霍尔王之子（za-hor-rgyal-povi-bu）比丘显达热格希达（dge-slong-shvan-ta-ra-kshit-ta）[19]。"说罢，资助两个月的口粮。随后，又将（吐蕃使者）送了两日路程，然后彼此顶礼而别。

此后，查玛珍桑被毁一事，使桑希心灵受到打击。其时，在汉地之代县山（rgyavi-ri-devu-shan）顶[20]，有一块被非人（mi-ma-yin）笼罩之地，其上有座七天建成的圣曼殊宫（avary-mnydsuvi-pho-brang），当吐蕃之五位使者取此宫之式样时，其中一人不会登山；另一人虽至山顶，但无所见；另一人虽见神殿，但未寻得殿门；另一人虽见殿门，但此处被一种似网之物所盖，不得入内。而桑希则进入其中，并向妙吉祥等全部佛像顶礼、敬献供物。继而同所有佛圣交谈，佛说："为将此处所有诸

物作为楷模，当铭记于心。你出去之时，此山之物均将向你敬礼，并送你至山后，如是即可到吐蕃矣！”至于此山，即所盛传之五台山（ri-bo-rtse-lnga）[21]。

第三节　崇佛与反佛之争

王子墀松德赞在未成年时，父王墀德祖赞死[22]，其陵建于穆日山（mu-ra-ri），该陵列于化身王松赞干布（陵）之左，陵名拉日祖囊（lha-ri-gt-sug-nam）。随即授权于王子，由是乃统治全部吐蕃国土。

然而，奸臣集会，制定不准推行佛教之小法律（khrims-chung）；将尊者佛像埋于地下，最后又将其送至芒域（mang-yul）。其时，吐蕃出现了一些不祥(之兆)。

墀松德赞成年，生起佛法之念。于是，桂氏（mgos）大臣贝玛恭赞（padma-gung-btsan）等一些崇佛大臣（chos-blon）实现了墀松德赞王的理想，下令处决了一些作为佛教之敌的奸臣，并将尊者佛像迎至洛玛神殿（gtsang-khang-lho-ma）。

又，《拔协》载：父王墀德祖赞六十三岁时，因在羊卓巴采(ya-vbrog-sba-tshal）赛马而死。是时，王子随即执政，但尚未成年，因此，舅臣玛祥仲巴杰（zhang-blon-ma-zhang-grom-pa-skyes)[23]说道：“王之寿短（指墀德祖赞——译者注）乃推行佛法之故，遂不吉祥。所谓后世可获转生，此乃妄语。消除此时之灾，当以本教行之。谁推行佛法，便将其孤身流放边地。”并制定了小法（khrims-bu-chung）。其时，将崇佛大臣朗（lang）与贝(vbal）二人定罪[24]，发往吐蕃黑暗（之地）。据说小昭

寺之金释迦牟尼像因系汉地之神像，随后送往汉地，其初始，原可由一骑士所抱动的佛像，但今搬之不动[25]，于是乃将佛像置于由皮绳制作的网中，由三百人拖至门口，随后又由千人（将佛像弄到）卡查冬（mkhar-brag-gdong）的对面。但此一千人也未能运走佛像，于是便将神像埋在沙沟之中，并交由巴杰桂（rba-rje-khol）安置。再者，一位担任香灯师的汉地老和尚，也被驱回汉地，老僧走至汉藏交界处，据说该老僧言道："我的一只鞋遗留于昨天的路上，（这意味）佛教之火星将重现于吐蕃。"对此，《不纯之拔歇》（rba-bzhed-lhad-ma）载：在顿渐之争（ston-rt-sen-rtsod-pa）之时，和尚玛哈雅纳（hwa-shang-ma-hva-ya-na）的一只鞋在辩论的高潮时遗失了，并说："吐蕃还将执行我之宗派。"[26]

外道智者们说："和尚不知法，但略知表相。外道有见识，故可证觉。所谓这些是我等见解。"此等观点系无稽之言，彼等不知悉有犹如大海般的大乘之法，大臣中诸多冠有学者名号之人，对其大加肯定。但在《拔协》原本中并无此内容，是不是新加的内容，从外道智者们的这些言词中就可以清楚地看出。总之，如若见谛、见法、见心识等是和尚们的观点，那么大部分佛法也成为和尚之法了。所谓"若证悟心识是智慧，无需找其他佛法即可修行"之见识应当面进行反驳。（此等观点）足见彼等学识浅薄而贪憎大，弃佛法不顾而想出名者必将进入犹如引石马之恶道，彼等谎言不值得听闻。上述此乃附带加以分析的。

又，在《拔协》上述之后又载：卡查神殿（mkhar-brag-gi-lha-khang）被彻底推翻。（查玛）珍桑神殿（mgrin-bzang-gi-lha-khang）被毁，其间之钟被送到青浦（mchims-phu）之岩石处，此钟即后来之桑耶格杰钟（bsams-yas-dgo-rgyas-kyi-cong）[27]。将逻娑毕哈尔神殿（lha-sa-bi-har）处当作作坊[28]，屠宰牲畜之后，即将牲畜之皮盖于泥塑神像之上，神像手中托着牲畜内脏及羊的腔体。并决定：此后人死，不得举行冥寿之祭，如有履行汉地之佛法者，则立即将其孤身发配。当制定上述小法

(khrims-bu-chung) 时，舅氏墀托杰脱 (zhang-khri-thog-rje-thog) 身体燃烧，昏迷于平坝，“啊！啊！啊!”连呼三次，背裂而亡。久若氏杰桑洁恭 (cog-ro-skyes-bzang-rgyal-vgong)，其舌、小舌及脚、手翻转卷曲，由硬变软，随即身亡。据其上下人等及相士一致说：此系汉神发怒，因彼等将汉地神像投入地洞之中，故而汉神不悦，以致如此。又，卜卦说：因汉地神像之先祖最初确实来自天竺，故此应将神像送往邻近天竺之芒域 (mang-yul)。由于以此卦为佳，随即从沙沟中将佛像取出，用两匹骡驮载，送往芒域，其时适逢气候甚恶。[29]

《不可做宴寿之祭》之小法公布以后，在巴兰拉 (ba-lam-glag) 赛囊的两个孩子（一男一女）同时死亡之时，众神祖说：“佛法乃真理也。”想问和尚，就把住在汉康 (hen-khang) 具有先知的一位老和尚叫来问道：“所谓有前世和后世以及佛法乃真理也。门外面要做本教的宴寿之祭，里面举行正规的宴寿之祭。”从小昭寺请老和尚为赛囊的两个孩子做七天之超度，和尚问：“转世成天好，还是投胎成你的孩子好？”父亲说：“转世成天好。”母亲则说：“投胎成自己的孩子好。”和尚对男孩的遗骨进行仪轨，变舍利后预言转世到天界。在女孩子的嘴里放置了一颗宛如大豆般用朱砂染过的珍珠，将其置于垫子的左边。为使他们相信，进行仪轨后装在罐中，将其埋在她的卧床下，并预言道：“明年你会生子。”第二年赛囊的妻子生有一子，口含珍珠，坐在红垫子的左边，把埋在卧床下的罐子打开后发现无珍珠，小孩才满一岁时，无有任何学习而能认出舅舅和姑姑，并像以前那样做事，便知道人有来世。

第四节　赛囊赴印求佛

此后，赛囊在汉族和尚那里获得修行之经教，并背着旁人而经常修习。迨后，为求得佛典，当去天竺及泥婆罗，于是遂禀明墀松德赞王，王心中想道：此赛囊对佛法虔诚，想来他决心前往天竺及泥婆罗，那么就让我任其为芒域之卡论（kha-blon）吧[30]！墀松德赞想毕，遂加以委任。于是赛囊前往芒域。他冲破了由舅氏所制定的小法的条令，直接到达天竺。他朝拜了大菩提寺（ma-hva-bo-dhi）[31]及那烂陀寺（nva-lendar）[32]，并献了供物，因此仲冬之日降雨，菩提树溢出乳汁。他在泥婆罗举行了萨帕哇司宴会（ston-mo-sarba-wa-se）。在罕康（hen-khang）[33]献纳供物及朝拜之时（天空）发出了“吉祥啊”之声，并有光芒显现。赛囊向泥婆罗王请求援助，于是便将具有精通（经教）、明悉（事理）等多种功德之显达热格希达（shvanta-raki-ta）即吐蕃所称之菩提萨埵（bo-dhisa-tva，即静命）迎到芒域，在此建造了两座寺院。由于（赛囊）在泥罗婆曾做泥婆罗王的属民，所以便从天竺、泥婆罗之所有学者学习佛法。（赛囊）向（学者们的）家献了供食，继之又献了供物请求佛法。（学者们）教他如何去做吐蕃赞普的善知识（dge-bavi-bshes-gnyen）。

此后，（赛囊）说：“请为我发菩提心吧！”但堪布（mkhan-po）说：“如求发菩提心，应献纳供物！”于是，为此（赛囊）将金银等等珍宝、长桶（zo-rin）、丝绸、大氅、茶具、毛垫、缎类衣服等凡所需者尽行予以供奉。（堪布）又说：“还应供献！”虽然（赛囊）已一无所有，但仍将身上的腰带及毪子衣服[34]供献出来。因此，（堪布）便启发（赛囊）发大乘之心，说道：“我是具有调伏吐蕃缘分之人，吐蕃王圣妙赞普（bod-kyi-rgyal-po-shri-btsan-po）和你二人因尚未成年，于是在更迭九代吐蕃王之间，我则往返居住于天竺萨霍尔地区及泥婆罗地区。现在，圣

妙赞普及你二人业已成年。因时机已到，故应在金嘎地区（yul-byan-dkar）之洛黑达河畔（chu-bo-lo-hi-tavi-vgram）及海波山（has-po-ri）前的查玛地方（yul-brag-dmar）兴建桑耶寺（bsam-yas-lhun-gyis-grub-pa-ces-bya-bavi-gtsug-lag-khang）[35]，而（那时）则将做善知识。你当了解，你今世虽不是发大乘心者，但在数世之前你则是化身之发大乘心的佛法之后裔，名字曾称为益西旺波(ye-shes-dbang-po)[36]。”堪布说罢，遂以手摩其顶，并顺着（头发）轻轻抚摸，向他授以诸多赐教，当是时，天空亦三次发出“吉祥啊”之声。同时出现光芒。继而（堪布）将原（赛囊）所献之供物又全部赐还，一无所取。随后堪布重返泥婆罗，而赛囊则返抵下部（即吐蕃本部）。为了谒见赞普，（赛囊）请求派使者前去，（赞普）许之。因此（赛囊）来到隆促宫（pho-brang-rlungs-tshubs）[37]，向赞普行礼。墀松德赞说道：“赛囊你如果纯属行佛，他（玛祥仲巴杰）是否怀疑将你流放呢!”赛囊答道：“到了芒域的上部，此亦与流放相仿。”在开饭时，来到一处隐蔽地点，（赛囊）向赞普恰到好处地讲解了佛法，并祈请说：“堪布菩提萨埵是一位学识渊博、预知未来并具有多种功德之善知识”，同时将堪布前述之话详细奏明。墀松德赞说道：“舅臣将可能杀害于你，我已暗中吩咐舅臣尼雅桑（zhang-nya-bzang），让舅臣在会场上慢慢地禀告(工作情况)。你暂且到地方上隐藏起来。”于是，赛囊便前往地方修行。

第五节　桑希助赞普兴佛

其时，桑希完成前往汉地的使命之后重返吐蕃。他将唐朝皇帝的回

复及礼物呈献给赞普。因他有大臣的谋略，遂又赐其名曰“聪明的汉地少年”（rgya-phrug-mdsangs-pa-po）。鉴于当时墀松德赞尚未成年，遂将各种汉地佛典埋藏于青浦（mchims-phu）的荒山缝隙之中[38]。再者，墀松德赞王为了取得香雄有价值的财物以充实财库，曾派了许多使者，但前后无一返回者。据说：“如果派此汉地少年则能返回。”于是，赞普又派（桑希）作为取宝物的使者。在途中见到香雄的拉穆扎麦（lha-mu-tsa-men）女神，此女神之下身被玉雾笼罩，上身由珍珠和宝石装饰，双手合十敬拜桑希，并供奉饰宝说：“菩萨您若要去黑堡城（mkhar-nag-po）取财宝，就请骑我之黑鬃黄马，走琼龙（khyung-lung）之门，将加达（gya-rta）马鞭系在马鞍上，然后把取得的财物装入袋中，即可平安返回。”说完即消失。桑希按照上述吩咐，取得有价值的财宝之后，在黑堡城中打开一间房子，里面睡着一个高有十二庹的人。（此人）见到桑希站起后行跪拜礼，将其枕头边七个盛满酒的金勺以及面前犹如燃烧火光的一块玉石献给桑希。此后，在名为兰（glan）的库房中有牦牛之叫声、马嘶声和羊叫声，并叫声不断。在四个盒中有一名为兰的镜子，在镜子边上打开针眼大小的孔即可看到赞普的宫殿、万物以及自己的内脏等。此后，又将之埋藏，走到门口，见马鞭断裂为两截。俟后，桑希将财物转运回吐蕃。[39]

此后，墀松德赞成年，见到先祖文书，乃与诸舅臣商议，墀松德赞说道：“我先祖文书中有载：属民安乐之法，如能使用‘幸运经典’（rmavi-levu-tshe）[40]，则可得到像先祖所具有之神变。”众臣说道：“先祖之经典何所似？”为此，赞普对贾桑梅果（rgya-bzang-me-mgo）[41]说道：“我父之时，所得汉地经典（rgyavi-gtsug-lag-levu-ke-tse）其所言者为何？”梅果则诵读了文书，该文书述及了经典情况之究竟，于是赞普说道：“此经典极佳，我父祖曾躬行了此妙善之法轨，但今日所见世间之善行又是如何产生？”赞普说罢，桑希随即想道：“可能是这样：即在赞

普谈论外道经典之时，具有神通的和尚就已向（赞普）陈述了佛法。”想罢随即禀奏：“即使得到了汉地妙善之佛法，但那些经典也进不了王宫之门。”赞普说道：“那么关于汉地妙善佛法之原理你有没有呢？”桑希说：“我们汉地有之。”随后，王、臣便藏匿于隐蔽地点，将藏在青浦岩中的佛典（dharma）取回。随后按照金和尚（kim-hwa-shang）的教诲传布，首先诵读了《十善经》（dge-ba-bcuvi-mdo），对此，赞普生起信仰之心，领悟了善行。继之，又诵读了《能断金刚般若波罗蜜多经》（rdo-rje-gcod-pa），于是（赞普）又领会了正确见解，从而信心大增。复诵《佛说稻秆经》（sva-li-ljang-pa）[42]，（赞普）因之了解了双修（spyod-zung-vbrel），由是笃信佛法。又有的说：（桑希）先在（赞普）面前极精炼地讲述了十善和五蕴，随后又传布了《佛说稻秆经》，因此，（赞普）乃从一切佛法之因缘中生起信仰之心念。赞普说：“此如是之完好的佛法，在我之时获得。当酬谢天地菩萨等一切神佛。赛囊对我所说的不可不行佛法，此说亦真。”随后，对于贡献了令人独爱这种佛法的赛囊，赐予他在雍仲告身之上又加赐大金告身。对于桑希，在颇罗弥雍仲告身之上又加赐小金告身，（赞普）又对桑希降旨道：“你所迎来的全部汉地佛法、芒域的诸佛典等，当由汉人梅果（rgya-me-mgo）、天竺阿年达（rgya-gar-ava-nanda）及精通汉语者加以翻译。”此三人在海波山（has-po-ri）的鸟穴内将佛典译成藏语。这时，另外之大臣昂木·达扎路恭（blon-po-dam-ta-ra-klu-gong）及舅臣玛祥等等来到跟前，说道：“你们三个勤奋人在那里干什么？玛祥的小法有载：人死如果所做冥福，定予只身流放；不得奉行供养南方泥婆罗之神佛。这些你们没有听到吗？！凡所行之诸多事务，如与佛法言论相同者，无需禀告于王，即当埋于沙中！然后以小法惩处。这是否还要辩论？！”于是，对于此事，决断大事官员会议（bkav-yo-gal-vchos-pavi-mdun-sa）接到紧急信息，桑希向墀松德赞禀告，赞普说道：“在赛囊未返回之时，不可立即改变（行动）。”此

时，诸崇佛舅臣向墀松德赞启奏道："应派遣桑希去做上部使者赛囊的助手。"赞普说道："像桑希这样聪明的汉地少年，他能献贡赋、取佛经，在这种情况下如果派往上部后死去，那就可惜啦！如果他未能从上部返回，又无子，则其后裔将断绝矣！"而桑希则禀述道："王者天子以及菩提萨埵、拔赛囊，我等祈祷寻取佛经，我亦凭此而寻取之，因此，我之后裔不会死绝。到了上部，出自天竺的两位持戒律的比丘，其中某一位寿终，那么立即就会转生成为我之子矣！"

第六节　剪除反佛大臣玛祥

此后，王、舅臣尼雅桑（zhang-blon-nya-bzang）及大臣桂氏（blon-chen-mgos）[43]等等全体崇佛大臣（chos-blon）集会，商议推行佛法之事。舅臣尼雅桑禀告说："先祖松赞干布因推行佛法，致使吐蕃获得巨大利益。天子之父亦如此行之。但（你）父死后，（佛法）则被舅臣玛祥毁坏。彼汉地之佛像，（原来）由一骑士可以抱于怀中，但在决定将佛像送回汉地之时，则千人也抬不动。送至芒域之时，由两骡载运之。其时，一些毁坏佛法的舅臣则突然死去。于是上下之信使[44]以及所有相士均说，此系汉地佛像发怒所致。（此事表明，）对于佛像及政权不得损害，此事应铭记在心。至于汉地佛像当重新取回，并予供奉。（陛下）如能按往昔天子之父推行佛法那样奉佛，亦可会同样地获得好处，虽然如此，但因舅臣玛祥不好佛法，故此心愿未能实现。"继之，大臣桂氏说道："对此，能够找出办法，请在我的后面给予支持，然后大王的愿望即可实现。"议定之后，桂氏遂暗中将奖励物品送给所有上下的信使、卦师及相

士，并让他们一致说："国王的身体遭到大难，此将危及政权。"继而还让他们放出这样的言论，即："对此，怎么办呢？这要由大王之各级舅臣中的两个最大的舅臣，让他们在墓葬地内闲住三年，如果这样做，那么大王之寿命及国家政权均可增益。"这类话还向聚集起来的众生广为散布。此外，桂氏又向漫游于途的众旅客说："所谓舅臣玛祥染病，此言当真！"（这样说）就是为了使玛祥听到。而玛祥闻悉，心灵受到打击。其时，一西部老妇对玛祥面部瞠目而视，并说道："据说玛祥系大王后裔的承继者，怜爱全体属民，但却身染重病，此是否确实?!"此妇说罢，玛祥想道："(我染重病一事,) 当是确实。"随后，当（玛祥整日）卧于家中之时，其内眷说道："所患何病?"玛祥说道："已患重病，此举国尽知矣!"内眷答道："此国人之言无定准，不足信。"玛祥随后观看镜鉴，见已苍老，说道："国人之言，可谓慧眼所出，当是真切（之语）。"于是甚为愁苦。此事桂氏闻悉。后在全体王臣会议之上，舅臣尼雅桑提出："王之御体，身染重疾，应予妥为服侍。此事当由大王之最大侍者承诺之。"于是，老桂氏起而说道："在大王侍者之中，以我为大。子孙亦均善良。在告身职衔上，除大臣我之外还有谁比我大呢?! 所以，当由我来做!"此时，玛祥也要比试一番，遂起而说道："如果没有比大臣我大者，那么就由身为大王传者的我来做!"继而又说："现在（王）之墓葬地建于何处?"桂氏说道："是建筑在帕日山（phag-ri）还是建在久邦桑（vjuvi-spang-bzang)?"玛祥说："建在那囊昌浦（sna-nam-brang-bu)[45]吧!"随后即开阔地基，玛祥察看，并说："从嘎莫纳（dgav-mo-sna）把石头搬走!"继之，又采取使水不断之法，即使水流入兽角连成的管内，还可使水流到外面。此外，又制作了使人不致挨饿的食物、不致受凉的衣服、不致堵塞的缝隙，等等。俟后，墓地竣工。因二大臣尚不能进入其内，于是墀松德赞王令老桂氏前来。桂氏与塔德古囊恭（lo-te-gu-snang-gong）二人商议。随后，桂氏足穿鹫鹰靴，身穿马脖形的斗篷，

此大臣便与舅氏玛祥进入（墓地）之内。（桂氏）说道："这里作为舅氏的睡卧之处，这里做我的（睡卧之地），此处存放饮水。"桂氏说着并来回走动。玛祥却恐惧地往外走，其时，桂氏拍掌道："那边是什么？"说罢随即逃出，（玛祥）抓其足，但手中仅抓到鹰毛一把。马脖形衣服散开，致使（玛祥）眼睛一无所见。其时，珞德古随即用盘石将门堵住，于是（玛祥）中了桂氏之计。桂氏从下方逃出，洞内传出（玛祥）呻吟之声[46]。

第七节　迎请菩提萨埵

从远处听到家鸡的啼鸣声后，其心想：要出水了，遂于小骡子前蹄不断刨地之处，挖掘后见有一不断水之泉眼，但遭到破坏，泉眼里有一箭上写着"那囊氏挖掘"的（字样）。此后，泉水喷到外面。其时，天竺萨霍尔王（rgya-gar-za-hor-rgyal-po）之子，他是世间聪明而刚毅的高尚之人，名为显达热格希达（shvanta-ra-kshi-ta），亦即希瓦措（zhi-bavi-vtsho）。此人在吐蕃正处于调伏机缘之时诞生，并且是一位功德无量的大菩萨。他被佳愿使者所迎请，国王（墀松德赞）依恃此最佳之顶髻珠，正进行转动佛教法轮之时，吐蕃全部妖魔动怒，于是疾病、灾荒等非正常现象随之而生[47]。为了保护吐蕃诸属民之心念，堪布希瓦措又重返泥婆罗[48]。但（希瓦措）说："身为乌仗那王子而出家者，此人名为比丘贝玛桑浦瓦（dge-slong-padma-sambha-wa）[49]，此世界上能力最高之咒师，应加以迎请，他能熟练地将吐蕃妖降伏。"俟后，迎请了两位堪布，彼是由莲花之囊中诞生，他彻底修成持明寿（之成就）。此第二位佛贝玛琼内

（padma-vbyung-gnas，即莲花生——译者注），他降伏十二丹玛（bstan-ma-bcu-gnyis）、唐古拉（thang-lha）及香波（sham-po）等等所有诸狂妄之妖魔[50]，将众多孤独地狱予以消除。并欲将全部沙砾、林园、高山草场以及一切河滩均变成肥沃之良田，将所有的山变成为森林和牧地草场。当堪布想以此使吐蕃美好犹佳之时，由于吐蕃属民福德低浅，而未能实现[51]。其（上述之想法）也未使诸大臣心有所领悟。

再者，《拔协》一书载：在惩处了玛祥等不喜佛法者之后，王臣开会，舅氏尼雅桑按前述（消灭玛祥情况）做了禀告。墀松德赞王想道："舅氏所说的决定是真切的，我亦如是思之。"遂下令召开诸舅臣会议。随后众多王臣集会。墀松德赞言道："我先祖行佛，而玛祥毁之，此事甚恶。由于舅氏尼雅桑又言，遂乃复迎汉地之神像，我等仍宜奉行佛法。"赞普说罢，（王臣）均议妥推行佛法，当时提到所谓："现为施行佛法，在天竺及泥婆罗堪布中，有谁精通佛法历史呢？"墀松德赞王说道："拔赛囊（rba-gsal-snang）今在巴朗拉（ba-lam-glag），召其来我跟前。"赞普说罢，便派了使者，于是拔赛囊来到（赞普）御前。鉴于前述已有旨令，因而赛囊说道："以前到达过天竺萨霍尔（rgya-gar-za-hor）。今日当前往泥婆罗。萨霍尔王之子名叫比丘显达热格希达（dge-slong-shvanta-rasha-ta），他是精通佛典者，他来甚好。"于是赞普降旨道："此人不可不召请。你勿往他方，应前往泥婆罗（bal-yul），将我的函件和箱箧呈送给泥婆罗王，因此，为了得到萨霍尔的僧人，你拿去吧！"随后，（拔赛囊）径直前往泥婆罗，并将赞普的指令箱箧呈给泥婆罗王。继而请求堪布到吐蕃去，（泥婆罗王）诏准。于是乃将泥婆罗译师带到（泥婆罗王）的跟前。此后乃将译师迎至芒域，并将使者派往（吐蕃）之宫廷，向（赞普）禀告说："堪布已亲抵（吐蕃），正居住于芒域（mang-yul）。"（赞普）于是立派内属臣工朗卓囊热（lang-gro-snang-ra）、聂达赞冬斯（gnyer-stag-btsan-gdong-gzigs）及昌杰来斯（sbrang-

rgyas-legs-gzigs）等三人往芒域迎请之，并下令说：“你等三人权当侍从，在罕康比哈尔（hen-khang-bi-har）神殿处侍奉之！”由是，三人奉命往迎，随请堪布及朗卓（lang-gro）居住于逻娑比哈尔神殿处(ra-sa-bi-har)。

赛囊前往宫殿，担负香灯师之职务。大尚伦们为观察南部泥婆罗来的僧人（bandhe）是否有邪法、恶咒和离间之行为，遂派秦梅拉（mchims-me-lha）和僧果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs）和桑希前去调查，因听不懂语言而无法交流，在达恰果塞（dar-chags-sgo-gseb）市场上遇到卡钦杰桑（kha-che-skyes-bzang）之子阿年达（a-nanta），其学习翻译而辍学在此做生意，故请他来做翻译。问：“如何成为一位游方僧？”回答说：“对所有善行者没有不做之事，对所有恶行者没有不放行的，特别要敬奉佛陀三宝，主要是利益有情众生，不行恶咒和诡计，我等供奉的佛陀是利益所有有情众生的。真正的堪布是对所有恶行者及他人不做半点危害之事；对行善者和众生则要努力去做利益之事。这是没有半点怀疑的。”此后，将其迎请到扎玛（brag-dmar）宫殿，见面并观察之。赞普拿出一升半金子作为见面之礼，并行礼。堪布说：“你认识我吗？”赞普回答说：“我以前没见过你。”堪布说：“在佛陀光护为修寺庙时，有三个庄严护孩子，用沙子做了宝塔。我做班智达，你做国王，赛囊做使者，共同祈愿于无边之疆域盛行圣教，你不记得了吗？”赞普久思后说：“想不起来了。”赞普问：“游方僧你能观相吗？”回答说：“能！赞普你头上有缠巾，上部有帽子大小的领地；脚上有鞋，下部有鞋大小的领地；身上没有系腰带，中部的佛法即将会消失；但若要供献宝贝之礼，会使佛法昌盛。”

注释：

[1] 见《雅隆觉卧佛教史》38页上，以及《西藏王统记》民族出版社

1981年铅印本，199页，此二书均认为墀松德赞生于阳铁马年。《红史》亦同。

[2] 见《布顿佛教史》，木刻版，119页下。关于墀松德赞生年，《敦煌吐蕃古藏文历史文书》载："赞普松德赞（btsan-po-srong-lde-brtsan，即墀松德赞）生于查玛（brag-mar），并载时期是马年（rtavi-lo，系指水马年，即742年）。"以上均见巴考本，26页。《西藏王臣记》认为生于土马年，与《布顿佛教史》同（《西藏王臣记》，北京排印本，71页）。又，《莲花生传》说，墀松德赞十五岁执政（该书108页）。

[3] 《拔协》民族出版社铅印本将"zhi-steng"（西丁）写作"bzhi-stings"（见该书4页）。《莲花生传》说，先知和尚名"bi-rje-btsan-pa"（该书108页上）。

[4] 《西藏王统记》载，那囊氏家族人等"手中持幼儿所爱之物品、饰物、衣服及花蔓等"诱惑王子（见该书北京民族出版社铅印本，200页）。

[5] 关于那囊氏西丁，《敦煌吐蕃古藏文历史文书》（巴考本，82页）又称其名为"那囊妃芒波杰西丁（sna-nam-bzav-mang-po-rje-bzhi-steng)"。此人与金城公主究竟谁为墀松德赞之生母，一般藏史与敦煌出土之吐蕃文书有异。敦煌出土之吐蕃文书认为是那囊妃芒波杰西丁。显然吐蕃文书这种记载是错误的。据823年之舅甥和盟碑东侧藏文载："景龙之岁，复迎娶金城公主降赞普之衙，永崇舅甥之喜庆矣（king-lung-givi-lo-la-kim-sheng-kong-co/btsan-povi-khab-du-blangs-nas/dbon-zhang-du-vgyur-de-dgyes-sa-las//……）。此句明确记述迎娶金城公主与结成舅甥关系，是一种因果关系，如果金城公主不是墀松德赞生母，何以谓之舅甥关系？同碑文记载汉藏双方为舅甥者，总为六处，即是明证（均见王尧：《吐蕃金石录》）。又，《旧唐书·吐蕃传》记有吐蕃赞普上玄宗表文，内载："外甥是先皇帝舅宿亲，又蒙降金城公主，遂和同为一家。"据此汉藏文

献可知，金城公主系墀松德赞之生母当属无疑，这种记载与一般藏史记载相同。

[6] 据《敦煌吐蕃古藏文文书》载："至兔年（即玄宗开元二十七年，已卯，739年）……赞蒙金城公主逝世。"（见巴考本，25页）《旧唐书·吐蕃传》载："二十九年（即玄宗开元二十九年，741年），金城公主薨，吐蕃来遣使告哀。"《新唐书·吐蕃传》说："是岁（即开元二十八年，740年），金城公主薨。明年，为发哀。"上述汉藏文献所载有差，当与吐蕃使者告哀时间及汉地举哀时间前后有别相关。

[7] 勘察地舆之书，系指前述文成公主所用之五行算及五行图表一类的书籍。

[8] 巴德武系留居吐蕃之汉族使者，深得赞普信任。其子名贾珠格堪（rgya-phrug-gar-mkhan，汉意为"汉地少年舞蹈者"）系藏文名称，其汉名未见。据其藏文名称及他陪伴幼年王子看，似是精于舞蹈的少年。此人精通汉藏文医学，曾协助吐蕃翻译汉地医书，据藏文医著《医学总纲》载，金城公主带到吐蕃的医书《月王药诊》，即由汉地和尚玛哈蒂陀、汉人贾珠格堪及藏人琼波译孜、琼波唐祖、久拉门巴等译为藏文。（见该书78页下）

[9] 藏文"hur-bya-bavi-gtsug-lag"一词组，可译作"名为'乎'（hur）之经典"。其中之"乎"（hur），原文似是汉语之拼音，而非是藏文意译，故此将该字音译为"乎"。

[10] 桑希系居吐蕃之汉人，下文论述墀松德赞曾誉其为"聪明的汉地少年"（rgya-phrug-mdsangs-pa-po）。他对墀松德赞初期掌政及发展佛教、沟通汉藏关系曾起重要作用。又称sba-sang-shi或vbav-sang-shi（见《拔协》，22页）。

[11] 据上下文看，此宝瓶主（bum-bzang-dbang-po，朋桑旺波），似是唐朝皇帝御前的一位大臣。

[12] 此处之“rgya–devu”，意为“汉人德武”，即前述之“使者巴德武”（pho–nya–ba–vbav–devu）。

[13] 此处之藏书（sde–snod–kyi–dpe）是指经、律、论三藏之藏。

[14] 善知识（dge–bavi–bshes–gnyen），即后世所谓之格西，系僧侣中的一种学位名称，旧译为善知识。高级善知识后来曾担任吐蕃赞普幼年之师僧，颇有权势，下文述及颁布的兴佛诏书中就有提及。下文之善知识又指静命大师及莲花生大师而言，详见下文。

[15] 此论又见《拔协》，民族出版社铅印本，7页。

[16] 此埃曲（aeg–chu）《拔协》写作“埃曲城”（grong–khyer–aeg–chu），似汉地一城市名。又，此段之吉雅和尚（ki–ya–hwa–shang），《拔协》写作金和尚（kim–hwa–shang），系埃曲城的高僧。均见《拔协》，民族出版社铅印本，7页。

[17] 小法（khrims–bu–chung），此词对国家大法而言，可译作“小法”。此法是玛祥等反佛势力禁行佛教的几种规定，称为“khrims–bu–chung”或“khrims–chung”。译见下文。《拔协》只提定了法律，未用此名称。《西藏王臣记》载有此法律名称（见北京1957年排印本，72页）。

[18] 查玛珍桑（寺）系墀德祖赞所建五神殿之一，地在桑耶寺北查玛地区。

[19] 据《天竺佛学源流略讲》及《论西藏政教合一制度》解释，萨霍尔（za–hor）即8世纪时之东天竺，亦即所谓孟加拉国（bham–ga–la）。但《莲花生传》说萨霍尔在天竺东南部，而孟加拉国在天竺东部（见该书28页下）。西藏佛教后弘期的关键人物阿底峡，亦系生于此地之王族，1042年来藏。又据《青史》载，“za–hor”系藏语称谓，原天竺之读音为“sa–hor”（见该书ka函，20页下，木刻版）。又，显达热格希达（shvan–ta–ra–sha–ta），系梵文śāntaraksita之音译，意为寂护。藏文史书多译为zhi–ba–vtsho，意为静命，又称菩提萨埵(bo–dhi–stva)。他是8世纪人，曾任天

竺名刹那烂陀寺主讲，他与智藏及其门徒莲花戒并称“东方自立量派三大家”，三人在中观学系方面的著作对西藏佛教有重要影响。其中以寂护最突出，在他的多方支持或建议之下，吐蕃佛教取得了对本教及汉地禅宗的辩论胜利。继之又先后协助筹建桑耶寺，剃度僧人正式建立吐蕃僧团组织。他为吐蕃奠定纯正的佛教基础费尽心机。吐蕃佛教中天竺中观派势力占优势也与寂护密切相关。（见吕澂：《天竺佛学源流略讲》244~246页；《中国佛教》第一辑，137~138页；《阿底峡传》，木刻版，21页。又见《拔协》，民族出版社铅印本，11页）

[20] 即今之山西省代县，此处之代县山即五台山（ri-bo-rtse-lnga），又称清凉山（ri-bo-dwangs-bsil）。见《章嘉瑞贝多吉全集》，ja函。

[21] 此段叙述吐蕃使者首次访问五台山。唐穆宗长庆四年，“吐蕃遣使求五台山图，山在代州（即今代县）……”五台山自吐蕃起直至清季，向为藏族僧侣所敬仰，朝山拜佛者络绎不绝，墀松德赞时之吐蕃大医学家玉脱·云丹贡布率两名弟子访五台山，取得汉地医书而归（《老玉脱·云丹贡布传》，120页上）。清季五台山文殊寺、镇海寺更是藏族僧人谒佛修行胜地。九世班禅、十五至十九世章嘉呼图克图都与五台山有关。九世班禅与十九世章嘉活佛都曾躬亲谒佛于五台山，九世至十八世章嘉活佛之龛供均在镇海寺，并有章嘉佛塔一座，极为精美。至今五台山寺院中仍藏有许多藏文经典(见妙舟著：《蒙藏佛教史》)。

[22] 《拔协》载，墀德祖赞在赛马时死去（见《拔协》，民族出版社铅印本，8页）。但《恩兰·达扎路恭纪功碑》（即所谓雪多仁外碑）记载，墀德祖赞是被大臣贝东策（vbal-ldong-tsab）及朗梅斯（lang-myes-zigs）二人害死（见王尧编著：《吐蕃金石录》，69页；理查德森《逻娑古迹考》，16~19页。此事记于该碑之南侧。或说死于“rgya-ma-yar-snon-sgra-tshal”（rgya-ma-khri-sgang）。见洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，19页。

[23] 玛祥仲巴杰，简称玛祥（ma-zhang，《拔协》，11页）。又写作“ma-zham”；有时又称玛祥春巴杰，即“ma-zham（zhang）-khron-pa-skyes”，见《拔协》8页）；本教史《格言宝库》（legs-bshad-mdsod）又称玛祥仲巴（ma-shang-khrom-pa，见该书257页）。此人是当时握有实权的反佛崇本的大臣。《五部遗教》说他是那囊氏家族，该家族任大臣者有四人，他居第二，该书写其名为“ma-shang-khrom-pa-skyabs”（见该书ca函，7页下）。

[24] 此处之朗氏，即碑文中之朗（lang）氏，即朗梅斯（lang-myes-zigs），此人与贝东策（vbal-sdong-tsab）害死墀德祖赞之后，其事被恩兰·达扎路恭（ngan-lam-stag-sgra-klu-khong）告诉墀松德赞，此二人遂被墀松德赞处死。事见《恩兰·达扎路恭纪功碑》（见理查德森：《逻娑古迹考》，16~19页；王尧编著：《吐蕃金石录》）。显然，碑文所载与《贤者喜宴》记述有别。本教史《格言宝库》（257页）又称达扎路恭为“ngam-stag-ra-klu-gong”。

[25] 原文写作“bang”似为“pang”之误。《拔协》写作“pang”，则意为“怀”。如是，“pang-du-theg-pa”其意应是“抱于怀中”（见《拔协》，9页，版本同前）。

[26] 玛祥驱汉人返内地遗留鞋子一事，见《拔协》，9页，版本同前；此书在顿渐之争的记载中，只说汉禅师摩诃衍那（hwa-shang-ma-hva-ya-na）辩败后，在吐蕃建寺院一座，随之返回内地，未载遗鞋事（见《拔协》，79页，版本同前）。又，所谓顿渐之争，即墀松德赞后来主持的吐蕃佛教的一场辩论。“顿”即“顿门巴”（ston-mun-pa，此为《布顿佛教史》写法；《西藏王统记》则写作“ston-min-pa”），“渐”即“渐门巴”，（tsen-min-pa，此为《布顿佛教史》所载；《拔协》写作“rtsen-min-pa”）。据《布顿佛教史》解释，两个名词均为汉语，“顿门”意为“顿时”（cig-car）。“渐门”意为“渐次”（rim-gyis）。前者代表人物是

墀松德赞请到吐蕃的汉僧摩诃衍（即玛哈雅纳），传授参禅修定。后者代表人物是天竺僧人莲花戒（即嘎玛拉西拉）。两方观点是汉地禅宗与天竺莲花戒所传中观宗之争。王锡之《顿悟大乘正理决序》所载与藏文史书所载，在辩论结果上不同，前者说汉僧胜；后者说汉僧失败，摩诃衍之书被埋地下，返回内地，并遗留鞋一只，以示禅宗将在吐蕃重兴（此说见《西藏王统记》，民族翻译局本，221~222页）。以上分见《拔协》，66~76页，版本同前；《布顿佛教史》，木刻版，322~323页；《中国佛教》，第一辑，138~139页。有关顿渐之争，下文将有详载。

[27] 此处之钟，藏文采用直接音译的方法——"cong"，此词的运用在桑耶寺钟铭中亦见（见王尧：《吐蕃金石录》；杜齐：《藏王墓》，108页）。据此可知吐蕃铸钟技术与汉地密切相关。如果联系到"由汉人比丘仁钦铸造(rgyavi-dge-slong-rin-chen-gyis-blugs-so)"的昌珠寺铜钟，则确信吐蕃铸钟工艺盖源自汉地，从而表明汉藏文化交流之密切（见王尧编著：《吐蕃金石录》中之昌珠寺铜钟铭文）。

[28] lha-sa-bi-har，意为逻娑护法神（殿）。这里指大昭寺及小昭寺两寺，有时专指大昭寺。《拔协》写作"lha-sa-dpe-dkar"（该书9页）。《西藏王臣记》说，玛祥只将大昭寺当作屠宰场，未提小昭寺（见该书北京民族出版社1957年排印本，72页），是佛教之前和吐蕃的一种护法神(见弗若瑞译：《卫藏圣迹志》，114页，注129)。

[29] 据《西藏王统记》载，当时玛祥将两尊佛像均送走：汉地释迦像送往芒域；泥婆罗神像（不动金刚像）送往东部的托莫塘（do-movi-thang)，后发现非汉地之佛像，遂遗此地达七日之久，故称此地为卧杰塘(vọ-rgyal-thang，意为"辛苦坝")，即在却隆达（chos-lung-mdav）地区。又后将不动金刚像放在小昭寺内。而汉地释迦像置芒域长达14年（见该书北京民族出版社铅印本，202页）。《布顿佛教史》说，将汉地佛像送至芒域的吉隆（skyid-grong)，并将暴卒的两大臣分别写作"sna-nam-

khri–thog–rje”及“cog–gru–skyes–ngas–rgyal-–vgong”（均见《布顿佛教史》，木刻版，120页上）。

[30] 卡论（kha–blon）。在《西藏王臣记》中写作“康本”（khang–dpon，73页）。两种写法均系官职名称。法尊将“mang–yul–gyi–kha–blon”译作“芒宇守”，见《中国佛教》，第一辑，137页。

[31] 大菩提寺（ma–hva–bo–dhi）之建造年表，据吕澂先生考证：“菩提寺就是天竺摩揭陀国的摩诃菩提僧兰……这僧伽兰是公元四世纪中师子国功德云施款建筑，作为他国内僧人来此展敬圣迹时住宿之所。”见吕澂：《天竺佛学源流略讲》，260页，附录《讲南传的佛灭年代》。

[32] 那烂陀寺（nva–lendar）建于5世纪天竺笈多王朝之时，据义净《求法高僧传》卷上说，那烂陀寺是帝日王为北印度一个叫曷罗社槃社的比丘兴建的。后经笈多朝两代扩建而成天竺著名大寺。我国玄奘及义净等高僧均曾在此谒佛学经。至于藏族僧人来此朝佛者亦不乏其人（见吕澂：《天竺佛学源流略讲》，165~166页）。又，《天竺佛教史》说：“故那烂陀寺之最初建立者，为阿育王；作为弘法之根本地者，为五百阿阇黎与尊胜成就主兄弟；增广之者，为罗睺罗跋陀罗；大事发展者，则龙树也。”（见多罗那他著，王沂暖译：《天竺佛教史》，31页）

[33] 《拔协》写作（ston–mos–rba–wa–se），并将“寺院”（gtsug–lag–khang）注释为“hen–khang”，看来“hen-–khang”（罕康）其意当是“寺院”。上引《拔协》，11页，版本同前。

[34] ral–ka，当即ral–ga，为梵文rallak之音变，又有披肩、大氅之意。（见新编《藏汉大辞典》，下册，354页）。

[35] 海波山（has–po–ri）在桑耶寺附近，本教史《格言宝库》附图说，海波山一带有海波日塘（has–po–ri–thang），意为海波山地平原。桑耶寺北有查玛及雅玛垅（g·yav–ma–lung）。桑耶寺、海波山、金嘎、查玛、雅玛垅等均处于南北向的河谷及河流（洛黑达）两岸。（见《圣地

指南》，6页下~7页下）

[36] 益西旺波即拔赛囊。

[37] 隆促宫，《拔协》写作“rlung-tshugs”（该书12页，版本同前；又见《布顿佛教史》，木刻本，120页上）。《西藏王臣记》75页载，寂护与墀松德赞会见是在温浦才（vom-bu-tshal）。

[38] 青浦（mchims-phu），《圣地指南》7页下指出此地在桑耶附近，故常并称之为“桑耶青浦”（bsam-yas-mchims-phu）。

[39] 以上有关巴赛囊及桑希的活动情况，《贤者喜宴》基本采自《拔协》。可参阅《拔协》，10~14页，版本同前。

[40] “幸运经典”（rmavi-levu-tshe），其中之“levu-tshe”，下文又写作“levu-tse”或“levu-ke-tshe”。《拔协》也同样写作“levu-tse”等几种形式。这些不同的写法，据上下文看均是“lvu-tshe”一字的几种不同写法，此词变体较多，如le-tshe，ling-tshe等。其基本意思是指文章、著作中的章节或指图表及图表的格子，后世之《佛历年表》即写作“bstan-rtsis-revu-mig”，其中之“revu-mig”与“levu-tshe”同义。又据文中出现“rgyavi-levu-tshe”（《拔协》，14页）及rgyavi-gtsug-lag-levu-ke-tse等看，此处之“levu-tshe”是指汉地的一种经典而言，也或许指附有图表一类的经典文书。故“rgyavi-levu-tshe”或“rmavi-levu-tshe”，其意或可译作“汉地经典”“汉地图表”及“幸福经典”“幸运图表”，等等。

[41] 贾桑梅果（rgya-bzang-me-mgo），《西藏王臣记》及《布顿佛教史》均写作“rgyame-mgo”，是协助墀松德赞发展佛教的汉人，他与迦湿弥罗之阿年达以及桑希曾翻译汉文经典。

[42] 《西藏王臣记》写作“sa-lu-ljang-pa”（该书北京1957年排印本，74页）。这些经书均为汉地尼玛和尚所赠。（洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，19页）

[43] blon-chen-mgos——大臣桂氏，《拔协》及《布顿佛教史》均写作“vgos-khri-bzang”（分见两书之16页及120页下）。《敦煌吐蕃文书》写作“mgos-kri-bzang-yab-lag”，此大臣是吐蕃赞普墀松德赞最为倚重者。《五部遗教》记载桂氏家族有三人出任过吐蕃大臣，此大臣即居首位，其名为墀桑雅甫拉（khri-bzang-yab-lhag）（见该书ca函，8页上）。他对墀松德赞政权的巩固，佛教的恢复、发展以及政治法律等重大措施均起过重要作用，下文有译述。又，舅臣尼雅桑（zhang-blon-nya-bzang），在德格版的《布顿佛教史》写作“zhang-nyam-bzang”（120页），逻娑版同《贤者喜宴》。

[44] phyag-sprin-pa，《拔协》作“phyag-sprin”。此词在洛桑赤列所著之《论西藏政教合一制度》中解释为“bang-phyin-pa”，意为信使、送信人。

[45] 那囊昌浦（sna-nang-brang-bu），据《西藏王统记》载，此地在逻娑北部的堆垅（stod-lung），该书称此地为堆垅昌浦（stod-lung-brang-phu）。（见该书203页，版本同前）。

[46] 关于玛祥之死，《拔协》记载除与《贤者喜宴》这种记载相同之外，另又说：“此后，舅臣玛祥因舌与上颚破裂而亡。”（该书9页，版本同前）。

通过上述可以看出佛本两种势力的斗争。但本教史所载与佛教史有别。例如，《雍仲本教目录》记载，墀松德赞：其二十岁以前奉行本教，其本教上师是贝涅沽（spe-ne-gu）及颇哈雪章（vbo-ha-shod-dram）二人，如是，在托烈赞普（the-legs-btsan-po，即布代贡杰）到墀松德赞以上二十八代当中，雍仲本教之教义如拨云见日，永久发扬，此所谓本教之中兴也（见该书下册，49页）。

墀松德赞兴佛抑本，据本教史载，大臣都不同意，是赞普本人执意孤行的。桂·墀桑雅甫拉并非佛教信徒，他也崇本，他在回答墀松德赞想

迎请天竺僧人时说："天子陛下年幼。先祖止贡赞普因灭本而寿短，其三十六岁即被属民洛昂杀死。先祖松赞干布亦压抑(本教)，故此寿短，三十六岁而亡。寺庙亦被雷击损毁，因此，现在像先祖那样之命运复将到来!"并说："彼三十八代以前，（吐蕃）未曾获得佛法之恩惠，今对此知与不知？学之与否呢?!天子权重，请陛下自裁!"这段资料表明桂氏原是一位崇本大臣，不过并不像玛祥及达扎路恭那样狂热。俟后，墀松德赞决定"派译师迎来莲花生及安扎波底(an-ta-bo-de）等人的佛法，随之五百名本教僧人改为佛教僧人，措阿湖地区之内（mtsho-rngavi-gnas）均被佛法充斥"。（以上见《格言宝库》，256~257页）

据本教史载，玛祥与达扎路恭并未激烈反佛，此二人面对墀松德赞兴佛，只是预示吐蕃将有动乱，玛祥说："如是，末日将至，往昔本教之经典将被抛弃，因做恶行，故此国将动乱，王与属民将遭祸害。"（同上，257页）

本教书又载，玛祥并未遭到像佛教史所说被活埋墓中的命运。而墀松德赞兴佛也不是通过剪除玛祥之后才得以实行的，而是通过"使佛本双方辩论"（bon-ban-gnyis-vgran-du-bcug-te)。见前引用之《格言宝库》，257页。

反对墀松德赞灭本兴佛者，最初有香雄王，他集中香雄十三个千户兵力攻打吐蕃墀松德赞，但遭失败（见《雍仲本教目录》，51页)。

关于佛本辩论及较量技能，详见后文。

[47] 据《布顿佛教史》载当时发生了多种灾害，诸如："水卷旁塘宫，雷击红山，人疫畜病。"（该书120页下）《西藏王臣记》说："雷击红山宫室，天灾及人畜疫病猖獗。"（1957年北京排印本，75页）《拔协》（22页）说红山是指"逻娑红山"（lha-sa-dmar-ri)。

[48] 《拔协》载，墀松德赞率领拔赛囊等五名大臣，将金粉献给菩提萨埵以示送行。（见该书22页）

[49] 贝玛桑浦瓦（padma-sambha-wa）系莲花生之梵文名，藏文即“padma-vbyung-gnas”。藏文《莲花生传》多写作“乌仗那上师贝玛琼内”（au-rgyan-ghu-ru-padma-vbyung-gnas）。又称“slob-dpon-chen-po-padma-vbyung-gnas”（大阿阇黎贝玛琼内）或“au-rgyan-mkhan-po-padma-vbyung-gnas”“a-tsvarya-padma-vbyung-gnas”。乌仗那即今巴基斯坦斯瓦特河谷一带。藏史称莲花生共有八个名字，藏文谓之“莲花生八称号”（ghu-ru-mtshan-brgyad），即：释迦释子（gu-ru-shvakya-sengge）、莲花生（gu-ru-padma-sambha）、日光（gu-ru-nyi-ma-vod-zer）、狮子吼（gu-ru-sengge-sgra-sgrog）、忿怒金刚（gu-ru-rdo-rje-gro-lod）、海生金刚（gu-ru-mtsho-skyes-rdo-rje）、莲花王（gu-ru-padma-rgyal-po）、爱慧（gu-ru-blo-ldan-mchod-sred）。他是乌仗那国王之子，又是著名咒师，所以藏史又简称其为“乌仗那大宝”（au-rgyan-rin-po-che）。上见《莲花生传》，木刻版，39页下~40页下。

菩提萨埵走时曾向吐蕃王臣介绍莲花生说：“(莲花生）现居天竺金刚座（rgya-gar-rdo-rje-ldan），是精通五明之大学者。”（《莲花生传》，木刻版，111页）。莲花生被西藏佛教宁玛派奉为开派上师，颇为推崇，藏史《莲花生传》即系记载莲花生事迹之专著。该书记述其生地在天竺西部的乌仗那（au-rgyan-yul），并说该国内有大地区五个、小地方二十一个、大城市九十六个，大地区达纳果夏（dha-na-ko-sha）在中央。内有大城市二十二个，其中名叫具美城的大城位在中央，内有九顶琉璃宝贝宫一座（geetvu-raa-yi-pho-brang-rin-po-che），印查波底国王（rgyal-po-aindra-bo-dhi）即居其间，娶妃约强玛（btsun-mo-vod-vchang-ma）。城内还有却甸黑如嘎佛寺一座（mchod-rten-he-ru-ka-yi-lha-khang）。此国王及王妃约强玛就是收养莲花生的王族。

莲花生出生在古玛茹城（grong-khyer-ka-ma-ru）的东北部，据说乌仗那国王手下的大臣是在一株巨大的莲花里发现了作为婴儿的莲花生，

随后带回献给国王。实际上，莲花生有其生身父母，他稍长曾对国王说，其父名日巴益西（rig–pavi–ye–shes）、母名黛东衮杜桑莫（bde–stong–kun–tu–bzang–mo），其生地在曲英吉瓦梅巴（chos–dbyings–skye–ba–med–pa），族系为英族（dbyings–rigs）。最初国王将收养的这位王子起名为海生金刚（rgyal–buvi–mtshan–ni–mtsho–skyes–rdo–rjer–btags）。以上均见《莲花生传》，木刻版，30页、31页、32页、36页、39页。关于莲花生到吐蕃后的活动，后文将有译载。

[50] 文中之十二丹玛，唐古拉及香波都是宗教徒认为的神祇。上文的自然灾害，佛教徒说就是这些神祇所为。《土观宗派源流》载："念青唐拉（gnyen–thang–lha）雷击红山，雅拉香波（yar–lha–sham–po）水淹雅隆旁塘宫（yar–klung–phang–thang–gi–pho–brang），十二丹玛放出众多人病畜疫。"（木刻版，25页上~25页下）

十二丹玛即西藏佛教传说的十二个女护法神，即四魔女、四夜叉女及四神女总为十二女神。其名称是：rdo–rje–kun–grags–ma（多吉衮查玛，在北方纳木措）、rdo–rje–g·yav–ma–skyong（多吉雅玛琼，在南部藏地拉日山）、rdo–rje–kun–bzang（多吉衮桑，在定日拉齐雪山）、rdo–rje–bgegs–kyi–gtso（多吉凯杰佐，在羊卓雪山湖）、rdo–rje–sbyan–gcig–ma（多吉简吉玛，在拉甫雪山）、rdo–rje–dpal–gyi–yum（多吉贝吉雍，在卫藏交界的文穆卡拉）、rdo–rje–klu–mo（多吉陆莫，在羌兑色饮当玛湖）、rdo–rje–drag–mo–rgyal（多吉察木杰，在大积石山）、rdo–rje–dpal–mo–che（多吉贝莫切，在工布芝纳山）、rdo–rje–sman–gcig–ma（多吉缅吉玛，在聂地洛若区）、rdo–rje–g·yar–mo–si（多吉雅莫斯，在藏兑文莫纳杰）、rdo–rje–g·yu–sgron–ma（多吉悠准玛，在多康悠日山）。据藏史传说，以上之十二丹玛、唐古拉及香波等神，均被莲花生降服，而成护法之神（见《隆多喇嘛全集》，ya函，5页下~6页上）。

又载，上述诸神祇妖魔之所以制造灾害，是由于菩提萨埵讲法所引

起，据《拔协》载："此后，迦湿弥罗阿年达任翻译，（由菩提萨埵）在隆促宫（pho-brang-rlung-tshugs）讲授十善业（dge-ba-bcu）、十八界（khams-bco-brgyad）及十二因缘（rten-vbral-bcu-gnyis）等法门，时满四个月，喜好邪恶之妖魔均对此不悦，遂水卷旁塘宫……"（见该书21页，版本同前）实际上其行动招致吐蕃社会不满。

[51] 据《西藏王统记》载，莲花生后来被迫离开吐蕃，因作为供养，他娶了赞普的王妃卡钦萨措杰（mkhar-chen-bzav-vtsho-rgyal），所以吐蕃大臣均不高兴，并向赞普进谗言，随之不再听从莲花生之言。（见该书，北京民族出版社铅印本，204页）

第六章　赞普墀松德赞从印度和汉地迎请高僧

【译文提要】第六章共有3节，即菩提萨埵的活动；派使者赴内地；迎请莲花生。本章主要记载墀松德赞在消除统治集团内部以玛祥为代表的反佛势力之后，即在信佛大臣的支持下积极寻求佛教，欲图以此作为吐蕃赞普巩固政权的新式精神武器。他从天竺和汉地两方面着手，本文中的菩提萨埵（寂护）及莲花生（贝玛琼内）就是天竺高僧，前者是以显教为主，属中观宗顺瑜伽行派。后者是以密宗为主。墀松德赞迎请这两人都先后遭到吐蕃本教势力的反对，并都先后被驱逐，但是最后莲花生的密宗终在吐蕃占了重要地位。墀松德赞想从宗教上再进一步排除原有的本教势力，以咒术擅长的莲花生成了他的武器，莲花生的咒术对吐蕃后来宁玛派的出现有很大影响。所以他在西藏佛教中受到推崇，以至

达到神乎其神的地步，从本文中就可以看到这种情况。我们从中得到的印象是，吐蕃统治集团内部的斗争一向是与宗教斗争相关联的。另一方面，也可看到吐蕃时期西藏佛教与天竺佛教的某些交流情况，为我们探讨西藏佛教问题提供了应予重视的线索。

特别应提到的是，墀松德赞又再次派使者赴内地求取佛教。使者在内地受到唐朝皇帝和汉族僧俗人等的盛大欢迎，使他们请汉地和尚传授教诫的愿望得到满足，并以大量礼物相送。从对当时的记载中，使我们看到汉藏之间的亲密关系。

第一节　菩提萨埵的活动

（菩提萨埵）在隆促宫堡（pho-brang-rlung-tshubs），由阿年达任翻译（av-nantas-lo-tsva-bgyis），（向墀松德赞等人）讲述十善业（dge-ba-bcu）[1]、十八界（khms-bco-brgyad）[2]、十二因缘（rden-vbrel-bcu-gngis）[3]等法门。在时满四个月或两个月时，一些嗜好邪恶的妖魔为之忿怒，随即发生了水卷旁塘宫堡（pho-brang-vphang-thang）、雷击红山（dmar-po-ri）、人疫畜病以及天灾[4]。因此全体属民心生反感，并说此因赞普推崇佛法所致，故当将阿阇黎重新驱回上部（天竺）。遂不再施行佛法。其时，阿阇黎正在鼓楼中的白绸帘幕内修行，赞普带领拔赛囊（rba-gsal-snang）、桑希（sang-shi）、祥尼雅桑（zhang-nya-bzang）、僧果（seng-mgo）[5]以及聂达赞（gnyer-stag-btsan）等五位侍从，携带一升金粉，轮流进行七次顶礼，随后即将所有黄金置于堪布跟前而去。如是进行三个夜晚。最后赞普（对堪布）说道：“我福分微小，且生于吐蕃喜好邪恶时

刻，因此难于扭转（局势）。如不以巧计，则佛法不能实现。此言（你）应记在心中。堪布你暂且离开，居住在泥婆罗。（我）将再次设法派人往迎。”赞普说罢，阿阇黎给泥婆罗王及其臣工拿了一捧金粉，其余的金粉又献给赞普本人。并且堪布说道：“往昔先祖之时，未令神龙魔妖发誓伏首，因此吐蕃境内未被压伏的邪魔力量很大，他们不喜佛法，由于处于这种势力之下，所以当推行佛法之时，便见到所发生的恶兆[6]，并导致佛法未能建立和赞普寿短。此后如果再次实行佛法，则需令诸神龙妖魔发誓，乌仗那王（ao-rgyan-gyi-rgyal-po）之子比丘贝玛桑菩哇（dge-slong-pad-ma-sam-bha-lba），这位世界上的持密咒者神通广大。我迎请此人。为此，当佛法出现已至五百年末的时刻，在吐蕃如果外道的争辩者尚在，如果需要寻找一位佛教徒或别的什么人与之进行较量，则神变者贝玛桑菩哇可与其相角逐[7]。（我这样说的）根据是，他能同我相互辩论。如果由贝玛桑菩哇（令妖魔发誓臣伏），那么赞普的愿望则可实现，佛教亦可由此以后变得稳固。”因菩提萨埵如上所述，赞普王、臣遂决定依此行事。随后，即按驱除阿阇黎的办法将其发往上部（天竺），其时，（在途中，）僧果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs）首先得到了不吃肉类的戒律，并加以坚持，随后又得到了可吃酥油的戒律[8]。继之便将阿阇黎送至朗纳楚促（glang-sna-gru-tshugs）。此后，朗卓囊哇（lang-gro-snang-ba）和赛囊二人将堪布送往泥婆罗。然后他们二人返回吐蕃皇宫。

第二节　派使者赴内地

墀松德赞下令，派遣使者前往内地，（其命令说）如果完成赞普的

愿望，则在（官职告身级别方面），即在大银告身（dngul-chen-po）之上再赐以贵子名号（bu-chen-po）。赞普为了推行佛法，向所有舅臣（zhang-blon）宣布了命令。对此王臣决定：任命禅臧谢（sbran-gtsang-gsher）为使者之长官（pho-nyavi-khang-dpon）、桑希为副官（vog-dpon）、拔赛囊为佛法监察官（chos-kyi-spyan-pa）。于是官仆三十人起程（前往汉地）[9]。

正当此时，有一位在汉使宝瓶主[10]（bum-sangs-dbang-po，第五章记载，原藏文又写作bum-bzang-dbang-po——译者注）跟前的天象家，他每日卜算天象。此人奏禀宝瓶主说："从西方有一使者将在今明两日内起程，将以六月零六天的时间抵达宝瓶（主）跟前。使者之中有一至两位发大乘心的化身，其形状相貌如是。"说罢随即画出两幅图形。于是宝瓶主（dbang-po）随即派遣使者向汉地皇帝呈报。皇帝有旨："彼两位发大乘心者前来，对于他们的接待和礼遇不要在宝瓶主那里进行。将他们送到下面来。"俟后，当使者届时到达宝瓶（主）跟前的时候，佛法监察官拔赛囊[11]及副官桑希的形象与所画图形相同。继之请这两位吐蕃使者到丝绸搭成的平房内，予以招待和礼遇，随后吐蕃使者乘车，其他使者骑马，前往葛西（keg-shi）[12]。其时，因为已经首先传出两位发大乘心的化身业已来到，所以便称他们的名称为"达康、达康"（dar-khang-dar-khang）[13]。一路之上，远近的和尚（hwa-shang）以及汉地属民、信徒等等多如云集，对于这两位住过丝绸平房的吐蕃使者予以盛情款待和供奉，然后送至葛西（宫）。汉地皇帝将墙壁及空间都用丝绸覆盖和装饰起来，并焚香奏乐，以此迎接和供奉吐蕃使者。汉地皇帝使他们随其所爱，均可好之则安。汉地皇帝说道："拔赛囊！你是一位发大乘心者，先前所画之图形也是如此。据一位神通的和尚说，你是一位发大乘心者马鸣菩萨（rta-skad）的化身。对你，我非常称心悦意，你需要何种礼物均可给你。"于是赛囊说道："今一睹皇帝金颜，心中喜愉。所闻圣悦，此种奖

赏之莫大过于此者。其余赏赐之物无所求，惟请赐以可传授经诫之和尚！”对此，唐皇照准。遂派人[14]骑着唐朝皇帝的马前往埃克曲地区（aeg-rgya）请来和尚。（吐蕃使者）从和尚那里得到了修行教诫和教诲。当吐蕃使者走时，为此唐朝皇帝赐予赛囊如下礼物：汉地丘纸（byevu-shog）一百秤；丝绸五百（匹）、嵌有颇罗弥的珊瑚及颇罗弥的盘子，各重一百两，每种各一；一庹长的珍珠豆十串；彩缎、毛呢、盆（瓶），及纱（hwan）一匹[15]。其余礼品经特别研究亦赐予赞普，所赐的这些礼品同吐蕃赞普文书箱（中所列礼品）相一致。送给赞普的礼品是：丝绸一万匹、嵌有颇罗弥的帽子及一庹长的高脚盘。此外，对于其他吐蕃使臣也赐予大量礼品。再者，（唐朝皇帝）还将回信函件交给吐蕃赞普。随后，（赛囊等吐蕃使臣）便起程返回吐蕃。在吐蕃，赞普正向诸宦臣（zhang-blon）宣布推行佛法之时，赛囊回到吐蕃，献上各种礼物，并向（赞普）敬礼，说道：“我已完成使命。”

《遍知之子教法史》记载，具有先知之和尚所说的“使者要到”，只不过是伪言而已。所谓的“使者”只不过是卜卦者，而并不是和尚。和尚是汉地出家修行者之名。关于迎请奥丹（ao-tan）堪布的情况，在堪布本人的传记和历史中记载，堪布菩提萨埵（bonghis-ta）曾预言说：“以前有恰寨玛（bya-rdze-ma）四兄弟将恰茸卡雪（bya-rung-kna-shor）塔修建在泥婆罗。为教化边地之众生，逐渐向赞普、持戒者、持咒者以及使者等祈愿，而幻化为现在的赞普、我、莲花生、拔赛囊，由祈愿之力而迎请。”

第三节 迎请莲花生

（墀松德赞）为拔赛囊及僧果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs）二人调派了侍从人员，他们是：那囊多吉堆琼（sna-nam-rdo-bdud-vjoms）、杰自纳斯丁（lce-dsnyvan-si-nghi）、琳释迦扎（mchims-shav-gya-prab-ha）、昌底咱雅日格达（brang-ti-dsa-ya-raksha-ta）、徐甫贝吉增格（shud-bu-dpal-gyi-seng-ge）等五人。这些人前往迎接阿阇黎莲花生[16]。其时，阿阇黎莲花生对此业已悉知，于是乃自泥婆罗之扬列雪（ang-le-shod）以神变之力抵达芒域贡塘（mang-yul-gung-thang）。众吐蕃使者与莲花生会见，并对莲花生表示崇敬。莲花生将赠给他的金粉献出，并抛撒开来，同时祝福道："在未来，此处将出现黄金。"于是众吐蕃使者便生起怜爱之心。莲花生复以锡杖触碰石头及沙砾，这些石头及沙砾均变成黄金。此后，阿阇黎又示以神变，将芒域山向左右移动，因此，吐蕃使者表示信服，并请阿阇黎前往（吐蕃）。但阿阇黎说道："现在应当制服诸神魔，然后再去（吐蕃）。因为据说胎生（之人）敌不过神妖，所以（你等）先走吧！"随后为（吐蕃使臣）祝福，让他们回到（吐蕃）。其时，香雄地区的拉穆咱缅（zhang-zhung-gi-lha-mu-tsa-men）欲使两山间之距离靠近，于是阿阇黎便以锡杖之柄触碰，两山遂之相互靠拢。后来阿阇黎又来到（山）顶上的天空。这时十二丹玛女神在卡拉绒阔（kha-la-rong-sgo）打雷，并以手心捧水饮之，血滴变成了豆粒。继之，在乌由（vu-yug）多吉列巴（rdo-rje-legs-pa）对（阿阇黎）予以迎接和供奉。但白雪对阿阇黎示以傲慢，于是阿阇黎即以目注视（白雪），白雪因之溶化，逃往贝措湖（dpal-mtsho），而阿阇黎又施以恐吓印（sdigs-mdsub-bstan-pa），湖水因之沸腾，仅仅留下（白雪山）的骨骼，在湖边上做着双手献供之状，阿阇黎又以金刚杵触之，遂为（白雪山）的骨骼上添加

了一只眼睛，由此便称此白雪山为“霞麦冈嘎多杰坚吉山（sha-med-gangs-dkar-rdo-rje，“无肉白雪金刚山”——译者注）。俟后，念青唐拉（gnyan-chen-thang-lha）以其巨大神变之身挡住去路，于是阿阇黎即以手杖触之，遂使念青唐拉变成为乾闼婆文殊菩萨，即引导（阿阇黎）进行午餐[17]，同时派纳缅嘎莫（gnam-sman-dkar-mo）及强缅丁洛尊（gyang-sman-ting-lo-btsun）两个（侍女）到阿阇黎跟前。但是（以美色）没有能侵害成（阿阇黎），随之被阿阇黎降服。此后，阿阇黎复以神变之力来到雅莫塘（gyar-mo-thang）[18]等地，治服了多康的神魔。而雅拉香波（yar-lha-sham-po）变成一座白牦牛山（gyag-dgar-po-ri）以示傲慢。阿阇黎便以铁钩钩住白牦牛山的鼻子，并用绳索和铁枷的大手将它缚住，继而又以铃铛般的大手捶打使之听从命令，（用这种办法）又调服了玛钦朋热（rma-chen-sbom-ra，即大积石山）[19]之山神。上述所有各种妖魔均逐一交心立誓。随后又将龙库（klu-gter）置于墨竹斯坚（mal-gro-gzi-can）。在下夏甫（shab-smad）、唐拉措湖（thang-lhavi-mtsho）以及墨竹囊索（mal-grovi-nang-sogs）等地，全部狐鼻地狱之水，犹如沸腾的熔铜一样，大地宛如烧红的铁，天空飞翔的鸟被烤得摇摇欲坠。对这些，阿阇黎举行了曼荼罗仪轨，洒了咒水和抛了砂粒。因此，乃将诸种地狱之众生引导到清净之地。于是地狱之火熄灭，大地变得清净宜人。此后，阿阇黎在隆促宫堡（pho-brang-rlung-tshubs）觐见了赞普，并礼足致敬[20]。

观桑耶之地相，于四面的布巴（spos-pa）放置伏藏，四方的扎巴（vgrams-pa）放火烧之；天空布满跳金刚舞之幻影，故于围墙之角也出现金刚度母；将所有非人皆当做奴隶役使，由四大天王做工头；白天由人砌墙，夜晚由神鬼砌墙，木工等所有一切皆完好，桑耶寺所有建筑完全体现了赞普之意图。此处有堪布菩提萨埵（bonghis-ta）对赞普敬拜，（赞普）心想，莲花生也如此对我敬拜，故赞普站在帐房中未有行礼。后世怀疑对僧人不尊，故要求对僧人之身影也要敬拜，此乃以前吐蕃之国

法。在天竺信奉佛教之出家僧人对国王不顶礼敬拜，就连外道遍行者和婆罗门等也对国王不敬拜。出家僧人与国王见面后平起平坐，（有时）国王还对出家僧人敬礼。在藏地出家僧人对俗官敬拜一事，源于萨迦班智达去蒙古为阔端治病时，萨迦长官释迦桑布（shvakya-bzang-po）继任，除乌王巴（va-gug-pa）和辛仁巴（shas-rin-pa）外，盛传所有善知识皆要向（俗官）行礼。故后世皆效仿。

此外尚有许多书记载，一掘藏者、一雪狮、一大鹏鸟、一伏魔树花会同时出现，掘藏的王族等四种姓于何地出生，于此地即生长有开白、黄、红、蓝的四种花的伏魔树。《显宗经籍》记载，伏魔树花只有长于小溪缓流之岸以及在伏魔树林处生长，而不在其他地方生长，伏魔树有茂盛的枝叶，但花儿只有佛陀和转轮王何时出现时方能够开花；若（佛陀和转轮王）消失时花儿即凋谢。《戒律经籍》记载，遍行者饶桑（rab-bzang）常在树林中观花，见花儿快要枯萎时便知佛陀不久转世而出家。《密宗经籍》也记载，就像伏魔树花一样，在一百次中也没有一次生长的可能，未来也不会生长。这样如果一位伏藏者也会使伏魔树开花一次，那么声闻、独觉、菩萨、圣者出生时伏魔树也会开花，故不懂显密二教而信口开河，且夹杂有众多疑点，连简单的法术知识都搞错了，故而使学者陷入疑虑之中，设法如何抛弃正法，这是对旧密的亵渎。

《拔协》一书又载，关于（墀松德赞）欲想迎请菩提萨埵（bonghis-ta）的情况如是：当赛囊刚由汉地返回（吐蕃），赞普墀松德赞就说："现在应当迎请菩提萨埵。"在赞普降旨之后，赛囊随又前往泥婆罗迎请菩提萨埵。最初，菩提萨埵将莲花生（padma-sambha-wba）及建造寺院的占卜者（phywa-mkhan）二人迎至芒域（mang-yul），他们会合一起。赛囊造船，自芒域迎请两位堪布循水路径直前往乌由（vu-yug）[21]。莲花生说道："在明晨行至打尖时刻，在那里将有一处狐鼻地狱，需要举行慈悲法事。"说罢，遂自船上下来，在乌由抛了施于鬼神的朵玛（gtor-

ma，祭鬼之食品——译者注），并做了祈祷。于是河水始告平静。将不让在藏地兴佛的白龙之子米松巴（mi-srun-pa）镇压并调伏，在其前有一位名为尼采微聂瓦（nyi-tshe-bavi-dmyal-bo）说要对其怜悯并到泥滩中心。部分梵天龙说："请看堪布调伏施碍的办法。"堪布将于大红铜锅内放置有一死黄牛，然后踢其铜锅，使其锅口向下。俟后，唐拉之神愤怒，时在仲冬，却于雪山之顶响起清晰巨大的音响，继而乌云一片，旋即降雹，闪电交加、巨雷阵阵。此后，征服各方（魔鬼），火祭坛亦恢复以往之平静。阿阇黎做了祈祷，翻腾的宁仲河（snying-drung-gi-chu）的雾气终止消散，趋于平和，长达一月之久。复次，当阿阇黎想使唐拉山神发誓之时，于是唐拉雪山之上乌云生起，（一时）闪电、雷鸣，冰雹下落。对此情形，堪布莲花生说道："此系一条年幼之龙子逃奔大湖。"随即举行三天祈祷，因此爆炸之声消逝，大地安宁，继而擒住此龙，唐拉山神因之听命伏首。此后，阿阇黎又来到玛来晓（ma-le-sho），观察彭域（vphan-yul），说道："此乃凶地，其状如张口之马户。"接着又前往堆隆雅热（stod-lungs-ya-ral）。阿阇黎在尊莫陈之山岩（bdsun-mo-phreng-gi-brag）上说道："此处坚如强项，如不将其上部截断，则外道之徒势将来到吐蕃。"言罢，即将山岩上部砍断。此后，阿阇黎说："在雄巴（gzhong-pa）将可得到小麦。"又说："将此地应做成水浇地，并应使此处得到水。"说罢，阿阇黎即用锡杖之柄将地戳成地穴，于是出现了十处水口。因此，该地称之为雄巴拉秋（gzhong-pavi-lha-chu，意为"雄巴神水"——译者注）。随后阿阇黎又说："卡纳湖（mkhar-nag-gi-mtsho）内有恶龙，应予降服！"又谓："此龙极凶，应当制服！"说罢，山岩上自然出现一座世尊金刚像。其时泥婆罗石匠说："让我们看看吐蕃的石头能否凿刻？"随后便在岩石上刻了一只鹿。迨后，阿阇黎又前往昂雪（ngam-shod）[22]，并在苏卡昌（zur-mkhar-vphrang）修建了五座石塔。继之萨霍尔堪布莲花生到达赞普的王宫，并向赞普行礼。赞普亦予以欢迎

和礼遇。[23]

莲花生大师将右手之手掌放在一块大石头上，石头裂成两块。（莲花生大师）问："现在要到何处？"桑希回答说："于扎玛寨桑（brag-dmar-mgrin-bzang）有一模仿汉地迪吴仙（devu-shan）修建的寺庙，请到那里吧。"这时，菩提萨埵对赞普启请说："以前佛陀在世之时，见到魔鬼非人全部降伏，唯独在藏地见到很多没有调伏之魔鬼非人，阻止赞普兴佛，现在迎请世界威力最大的莲花生到此。由于以前禁佛，遂使旁塘（vphang-tang）发大水，香波（sham-po）的雪山崩塌，在藏地连续五年人畜疾病蔓延、灾情不断，雷击逻娑城以及火灾等种种恶相和障碍。此位咒师做出犹如对付四大天王对人间降下的旱灾等诸恶相之仪轨。若对赞普的佛法进行诋毁则由我反击，没有任何人能胜过我。寺庙出现何相、吉祥与否、教法能不能常驻，占卜解疑方面没人胜过他，故请他到此。如此可使赞普的想法获得成功。"为此，桑希请求前往寨桑迎请莲花生大师，遂与赞普的侍卫一同前往。莲花生大师授权诸神，众神从（佛殿）的里面来到外面。众大臣于半夜时点燃酥油灯去看时，没有一尊神像。第二天前去看时，见众神像依旧存在，莲花生大师正在供奉，众神说话并吃着贡品。所有酥油灯自燃，乐器自鸣，香火自点，五个经幡增至五百个，钟自敲自鸣，有一掬大小的葡萄谁都不敢吃。莲花生大师在（佛殿）里绘制坛城，为内寝侍役拉拢错谢年列（lha-lung-vtsho-bzher-snyan-legs）做圆光法（pra-rten），并授色那达（se-na-ta）之圆光法，（莲花生大师）将藏地诸恶龙之名字一一说完后，并说水淹旁塘的是香波神，雷击逻娑城的是唐拉神，降下灾情和人畜病疫的是十二丹玛神。第二天，又请优秀种姓即祖孙三代齐全者十多人做圆光法，并授四大天王圆光法。夜叉火神（gnod-sbyin-me-lha）示现其容，凶狠鬼神降灾于人。堪布莲花生讲佛法后，菩提萨埵进行调伏，未能调伏者则由堪布莲花生通过火供来降伏。如此调伏两次后，莲花生大师说："（藏地）鬼神全都

调伏，现在还得如此调伏一次吧。以后即可如此安稳地发展佛教，修建称心如意的寺庙！”于斯普江都察（zur-phud-rkyang-du-tshal）降龙，斯监（gzi-can）亲现后并说：“大地之上赞普墀松德赞为最大，大地之下大王我为最大，我们皆为朋友，修建赞普的佛殿我出资十四驮金粉，需要的话还可以到象鼻（glang-po-sna）金矿去取。”并献上金粉。为降伏香波（sham-po）神，大师从头降水，水至大师之鼻尖后形成金刚，遂使水逆流而上，故形成为拉金（lha-rdzing）之名。用金刚击后水沸腾，香波神坐在被融化的雪山顶上问：“大师为何对我如此这般？”大师回答说：“你对我尤有挑衅之举，若你不想成为调伏对象，那我就烧你吧。”（香波神）立誓道：“我是黑道之类，没有信佛之机会，以后我答应不伤及任何无辜，你不要在我之面前搞破坏。”此后，大师说：“尚需要进行一次火供。”赞普在洗头之时，菩提萨埵问：“藏地赞普洗头时水取自何处？”辛拉（bzheng-bla）回答说：“取自沃布蔡（vom-bu-tshal）。”堪布说：“在吉祥山之北面，有一处叫达那（rta-rna）的泉水，从那里取水洗头的话会使赞普长寿，多子多孙，政权稳固，万事如意，谁能够取此水？”赞普听后（即将此消息）公布于众。堪布莲花生说：“这个我能办到。”遂从衣服下取出一个吉祥金瓶，此瓶由白哈达缠有四圈。堪布诵咒后抛到空中越来越高即刻消失。过了一会儿，于扎乍康（dzapra-khang）中金瓶瞬间犹如孔雀开屏式地显现在空中，并落入大师怀中，打开后里面有如同牛奶般的满瓶水，此即所谓的“洗头水”，并交由众大臣拿到赞普的住地，其住地虽小但明亮。此为门域之疯水，赞普之近侍错当药水喝掉，未有洗头。

再者，阿阇黎莲花生又说：“吐蕃应行施舍，则可导致幸福安乐。因此当从贝夏瓦纳（beesha-wpa-na）取宝，然后施舍给无宝之人。如是，世界所有之珍宝库藏可为吐蕃所有。在昂雪之查兑达（ngam-shod-gra-dol-stag）有各种河谷，在缺水和水小的地方将水抽干，使全部沼泽地改

造成良田，以耕地抚养整个吐蕃。将所有大河和湖泊装入箱中，可使人提之而去。我在乌仗那即曾将一条比此大河还大之河使其流入洞穴之中。此外，可将昂雪之所有沙砾（地）变成园林和绿色草原。可使吐蕃所有一切贫瘠之地改为沃土。如是一切均将呈现欢乐景象。”对于堪布莲花生如上所做的大力说教，行之与否呢？吐蕃王臣随即在小型会议上商议研讨。如是，在他们探讨可否进行的时刻，乌仗那莲花生进行了一个早晨的祈祷，于是措莫古（mtsho-mo-mgur）地区的沙砾下部变成了碧绿的草原。此后，又将查玛拉哇园（brag-dmar-gla-ba-tshal）的下部变成森林。录岑（klu-rdshongs）地区亦有了河水。此后，又做了一番观察，举行了一上午的祈祷，于是从苏卡地区（zur-mkhar）出现了长而清净的河流，也有了水泉。由于这些均确实地出现了，因此众大臣说：“吐蕃如果凭借做好事的咒师（莲花生）的能力进行统治，那么政权就将被天竺夺去。”于是经小型会议商议之后，便决定将莲花生驱逐杀死。其时，阿阇黎说：“让我造田吧！”并说：“以雅隆土地为佳。”此后，（吐蕃王臣）向咒师莲花生敬礼，并献了丰厚的礼物，继之便请莲花生启程返回天竺。赞普不悦，向阿阇黎献了一升金粉，并轮流敬礼。阿阇黎说道：“我非欲得黄金，我是为降服吐蕃荒凉之地的妖魔，为赞普建立佛法，为建美好之吐蕃，为吐蕃属民之安乐而来。如果想得到黄金，我可以如此做去。”阿阇黎说罢，凡经阿阇黎他的手抓过或接触过的石、木、草、沙等均成金粉。为了尊重赞普的心意，只取了一把金粉，余者又献给赞普本人。随后，莲花生又在查玛温甫园（brag-dmar-vom-bu-tshal），为二十一位赞普和属民讲授《秘法之见解蔓》（man-ngag-lta-bvi-phreng-ba）。

（莲花生对赞普说：）“大王，我之密宗之观点要符合法身，行为要符合菩提之要求。行为不可随观点，若随观点则变为无善无恶即产生断见，以后不可恢复。行为与观点相续，会使事物相互纠缠而不可解脱。这是我密要方面之观点，未来人们会不知其意。没有符合续部之观点，

即为无有而未有找到，使众多人投身恶趣。观点行为不得分离，也要利益众生。总之，由众生修改后，产生诸多不同形式，故福力减少而证悟者少。若将所有未有篡改的书埋藏起来，总有一天会有缘分者翻译的。”

遂将许多书籍埋藏在山岩之内。又为赞普做了各种灌顶，传授大乘密咒教诫（theg-pa-chen-po-gsang-sngags-kyi-lung）。讲述了《金刚橛经部》（phur-bu-vbum-sde），随后向报身佛住地祈祷：“我与诸无遮胜施主（gtan-pa-med-pavi-sbyin-bdag，任人所取的布施的施主——译者注），今世后世生于何处？在报身佛之住地，去同享大乘瑜伽之果吧！”（阿阇黎）在火祭（焚烧树枝、杂粮、花果的祭神活动——译者注）未完便辞别归去。送行者为其牵马，前往上部泥婆罗送行，未曾送到天竺，其时有某些吐蕃大臣说道：“如不杀此咒师，则此具有大能量者将要诅咒吐蕃。”因此，经会议决定，据说派遣十八个人前去杀害（莲花生）。彼等遂往路上等候。但是，阿阇黎官仆等在抵达芒域的晚上，他对送行的人们说道：“明日迫害我们的人行将到达。”俟后，在行途中，于达纳地区（stag-sna），十八个杀人者，其中有的人拉满弓，有的人手持枪矛，有的人拔出刀剑。当他们向阿阇黎行凶之时，阿阇黎做了捆缚之手势，因此十八个人便不能讲话。阿阇黎又做了打击的手势，十八个人便因之不能行动，每个人都变得犹如塑像和壁画。从家中出发到达芒域（mang-yul）之山口，打发所有送行人返归。堪布赐言道：“若经过三次调伏藏地的鬼、神、龙等，赞普即可长寿，其子孙之社稷将宏大，佛法能够长存，你等要牢记心间。总之，一个法轮到哪里，哪里就会出现佛法，哪里就有外道与之争辩。藏地在五百劫后传佛法。若未传佛法，即不会有外道与之争辩，只可在本教派中自己争论，那么佛法也就成为一派之言了，故在藏地也会出现一次大的战乱。”此后，（堪布）赐给所有送行者每人一把白芥子，并对他们说：“（你们将白芥子）撒在朝我射箭者身上，便可指使他们行走。”众送行者依此照办，堪布说：“我现在暂时无有调伏

者了，要到西南边地调伏魔鬼去了。”说着从马背上飞走，在云中袈裟飘飘而去。送行者按照堪布之吩咐，把白芥子撒在那些脸上画着面具的被杀死者的身上，使他们会说而能行走了。送行者们返回宫殿后，如实述说了以上事实，赞普心中极为喜悦。

再者，《拔协》记载，在桑耶寺[24]未奠定寺基之时，阿阇黎似已到达罗刹地区（srin-yul），此种说法想来可能是将莲花生的各种历史混为一谈的写法。在桑耶寺开光时，莲花生确实存在，这在巡礼道上的图画（vkhor-savi-ri-mo）里是清楚的，《大盟誓》（bkav-gtsigs-chen-mo）一书载："阿阇黎莲花生，战胜了神魔。"总之，在大阿阇黎莲花生向赞普传授了秘密滋生圆满之三部经教（nang-gi-skyed-rdshogs-sde-gsum）之后，即为赞普灌顶。而赞普则将王妃卡茜萨措杰（btsun-mo-mkhar-chen-bzav-vtsho-rgyal）作为灌顶的报酬献给了（莲花生）。对此，众大臣不悦，说道："（阿阇黎）先夺走王妃，现在就真的要夺取政权了。"说罢，便前去商议。[25]

注释：

[1] 十善业，参见前注。又据《大藏经》载，十善业又谓之十增法或十善行，该书说："云何十增法，谓十善行，身不杀盗淫，口不两舌恶骂妄言绮语，意不贪取嫉妒邪见。"（见《大正新修大藏经》，第一卷，《长阿含经》卷第九，《增一经》，57页）

[2] 十八界，即六尘（色、声、香、味、触、法）、六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）及六识（眼、耳、鼻、舌、身、意——此为中六识），总为十八界。

[3] 十二因缘，又谓十二缘起，此即指无明、行、识、名色、六触、受、爱、取、有、生、老、死。

[4] 此次天灾，据《贤者喜宴》载，为时长达五年之久（见该书ja函，

86页上）。

[5] 僧果之全称是僧果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs），见本译文。此人曾奉命去泥婆罗迎莲花生（《汉藏史集》，上册，129页上）。

[6] 所谓恶兆，即前述之水卷旁塘、雷击红山以及各种天灾等事。此事又见《拔协》，1980年民族出版社排印本，21~22页。旁塘宫即梅阿聪所建宫殿之一。见第四章中“墀德祖甸执政”部分。“红山”，据《拔协》载，即“逻娑红山”（lha-sa-dmar-po-ri），亦即今布达拉宫所处之红山（又称布达拉山）。

[7] 与外道争辩事，此指大约在公元792年至794年佛教内部的“顿渐之争”。但吐蕃当时迎请的天竺高僧不是莲花生，而是菩提萨埵（寂护）的弟子莲花戒（kla-ma-la-shi-la），他当时正在泥婆罗。他是“随瑜伽行中观派”的代表人物，亦即所谓“渐门”观点的一方代表。与他相争辩的是“汉地和尚摩诃衍”（rgya-nag-gi-hwa-shang-ma-hva-ya-na）（又可译玛哈雅纳），此人是所谓提倡禅宗的“顿门”代表者。此事详见后文。另在《拔协》一书亦有记载，见该书1980年民族出版社排印本，64~76页。

[8] 关于僧果拉隆斯受戒律，《拔协》所载与《贤者喜宴》有别。《拔协》说：“随后，僧果拉隆斯得到不吃肉的戒律。再后又得到不吃酥油的戒律。”（见该书北京民族出版社1980年排印本，23页）

[9] 所派赴内地的三位吐蕃使者，其名称、官职，在《拔协》中记载如是：任命使者的卡本为昌臧谢（pho-nyavi-kha-dpon-ni-sbrang-gtsang-bzher）、拔桑希为副官（vog-dpon-ni-sba-(vbav) sang-shi）和拔赛囊为佛法监察官。（《拔协》，1980年北京排印本，23页）

[10] 宝瓶主（bum-sangs-dbang-po），《贤者喜宴》与《拔协》均写作“rgya-navi-（rgyavi）pho-nya-bum-sangs-dbang-po”。“bum-bzang-dbang-po”似是汉使的名字，意为“净瓶主”。但本书第五章中，其藏文

又写作“bum-bzang-dbang-po”，故此处译法仍袭前译，写作“宝瓶主”。

[11] 拔赛囊。《布顿佛教史》又称其为“拔芒杰赛囊”（sba-mang-rje-gsal-snang）。见该书木刻版，121页上。

[12] 葛西（keg-shi）。从上下文来看，此“葛西”一词似指一座宫殿名或地名。

[13] 达康（dar-khang）。据其上文的意思看，“达康”应是“丝绸房屋”之意。但这里的称呼，是以其所曾住过的“丝绸之房屋”名来称呼吐蕃使者。

[14] 据《拔协》载，唐朝皇帝将大大小小的赏赐物品集中起来，然后派其师长（gu-ru）骑御马往迎汉僧。《贤者喜宴》中的“gu-rub”应是《拔协》的“gu-ru”之误（见该书排印本，24~25页）。

[15] 文中之“盆”（瓶），似是原藏文“ben-tse”一词的缩写。原藏文的“hwan”字，显然是一个拼音字，其意似是“纱”，又，“byevu-shog”应是一种纸张名称，“byevu”不知其准确之汉文对音为何，今以“丘”字标其音。《拔协》25页又作“丘金纸”（byevu-gser-shog）。

再者，所赠物品中有丝绸彩缎，这是藏族从唐以来最珍爱的汉地物品。唐代皇帝赐吐蕃赞普、赞普祖母及其母、大臣等的物品以杂彩最佳，曾赐赞普杂彩一次就达二千段之多（见《册府元龟》，卷九七四，外臣部褒异第一）。我们还可以从《米拉日巴传》中的一段关于丝绸的记载，看到藏族人民对汉地丝绸的珍爱。该书载：“在东方汉地万祥门（按：此即长安一宫殿之宫门），汉女将水纹织在丝绸上，如果内部穿引的纬锭不乱，后来的风就不能将它摇动，绫绸丝缎是用智慧织成！”（见《米拉日巴传及其道歌》，1981年藏文排印本，462页）

[16] 据《拔协》载，当时拔赛囊从泥婆罗迎菩提菩堙，而菩提萨堙又从泥婆罗迎莲花生及建造神殿的占卜师（lha-khang-rtsig-pa-vi-phywa-mkhan）同赴吐蕃。（该书排印本，25页）

[17] 午餐。佛教徒需正午或此前用餐。过午则不餐。此外之“恐吓印”以及后文的“捆缚手势”及“打击手势”，均为宗教徒做咒术时所采用的手势。

[18] 雅莫塘（gphar-mo-thang），唐代吐蕃《恩兰·达扎路恭纪功碑》中写作“dbyar-mo-thang”（见王尧：《吐蕃金石录》，该碑文中的南侧碑文）。《新疆发现吐蕃古藏文文书》则称“域扎西雅莫塘”（yul-bkra-shis-dbyar-mo-thang），意为“吉祥盛夏草原”（见陶玛斯所著该书之第二册，92~99页，沙州条，19、Ch、q、I、37），雅莫塘是青海湖地区的称谓，《五部遗教》说：“青海湖（赤秀洁莫措）位于北方康地（khams）雅莫塘。”总观诸说，雅莫塘正字应是“dbyar-mo-thang”。

[19] 玛钦朋热（rma-chen-sbom-ra），即大积石山，又称阿尼玛卿（a-mye-rma-chen）。《隆多喇嘛全集》（ya函，6页下）说，此山是在“多麦东部玛钦朋热山”（mdo-smad-na-shar-rma-chen-sbom-ra）。据本教传说，本教之玛（rma）神，最初住在大积石山，并以此山为其官殿。后经莲花生降服而为佛教保护神。随后则以此“大玛神”（rma-chen）之名作为该山峰名称的一部分。

[20] 以上莲花生所谓降服念青唐拉、雅拉香波及玛钦朋热等等神祇，显然荒诞无稽。但这些被降服的神祇均成了吐蕃各地的保护神，并以此作为各山的山峰名称。这些神话流传至今，而且成为研究西藏历史地名的重要依据之一，从中可以看出地名学与民族学的关系。又，雅拉香波山在雅隆河谷西部。

墨竹即墨竹工卡之墨竹。夏甫麦（shab-smad）即“下夏甫”。夏甫在日喀则西南、纳塘之西，该处有夏甫河（shab-chu）。

[21] 莲花生乘船走水路，先到尼木之推嘎（snye-movi-thod-dkar）（见《拔协》，排印版，25页）。乌由在尼木之西，雅鲁藏布江北岸。

[22] 昂雪（ngam-shod），后藏之昂仁（ngam-ring）下部。又，彭域

及堆隆均在逻娑之西北。

[23] 从此段的内容，可以看出当时吐蕃已有水路可行。

[24] 桑耶寺，此为墀松德赞在779年所建。这是第一座有出家僧人住寺修行的吐蕃时期的寺院。据《布顿佛教史》（121页上）载，桑耶寺是阿阇黎菩提萨埵仿天竺欧丹富多梨寺（ao-rbya-na-ta-pvu-rivi-gtsug-lag-khang）建成。欧丹富多梨寺是公元8世纪中期建于天竺摩揭陀，其时正是古天竺瞿波罗王（gu-pa-la）在位，他是波罗王朝的国王。欧丹富多梨寺又称高翔寺或飞行寺（vphur-vgro-gtsug-lag-khang）。桑耶寺仿此寺建成后取名“吉祥无际不变自成寺”（dpal-gyis-bsam-yas-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pa-vi-gtsug-lag-khang），见《汉藏史集》，上册，131页下。《拔协》（1980年排印本，40页）又称其为“吉祥红岩无际不变自成世间洲”（dpal-brag-dmar-bsam-yas-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pa-vdsam-buvi-gling）。桑耶寺是上述的简称。此外，汉语又称桑耶寺为“三样寺”，因为桑耶寺有三种不同的房顶（dbu-rtse-rigs-gsum），即汉式、藏式和印式（有说是和阗式），故称“三样寺”。其写法有两种，一种是“gzan-yang-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pavi-gtsug-lag-khang”（三样不变自成寺），这是民族文化宫一部专讲各种文字的藏文书籍中所写（书名待考，该书16页上），另一种是《四大寺志》（grwa-sa-chen-po-bzhi）所载：“大堪布希瓦措（即寂护）仿吉祥欧丹富多梨寺，建成寺院，该寺有三种屋顶、四洲（gling-bzhi）、八小洲（gling-phran-brgyad）及二日月轮（nyi-zla-gnyis）等。汉语则谓建成三样不变自成大法轮寺（rgya-nag-gi-skad-du-zan-yang-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pavi-chos-vkhor-chen-po-bskrun）。”（见该书木刻版，19页上）关于桑耶寺，在后文有详载。以上有关欧丹富多梨寺情况，参见吕澂：《天竺佛学源流略讲》，246页；刘立千：《印藏佛教史》，18页。

[25] 此处说墀松德赞为感谢莲花生为其灌顶，竟将其妃子赐给莲花

生。这导致吐蕃众大臣的不满从而为反佛势力提供了借口。他们说莲花生既然可以夺走王妃归己，那么下一步就可能夺走吐蕃王权。这种舆论压力很大，最后莲花生被迫返回天竺。这实际反映了旧贵族反佛势力的暂时胜利。

第七章　墀松德赞兴建桑耶寺等事迹

【译文提要】第七章共有3节，即兴建桑耶寺；五妃业绩；达热路恭进攻突厥。本章主要记载桑耶寺的建立，此外还记述了在建寺过程中吐蕃与天竺、吐蕃与突厥的关系。在译文中还可以看到墀松德赞三位妃子崇佛建寺及出家的情形。在注释部分，据《汉藏史集》，为读者提供了有关墀松德赞之母金城公主建寺的史料。

从佛教意义方面来说桑耶寺是吐蕃佛教史上第一座有正式僧人居住修行的寺院。就寺院建筑方面而言，该寺是严格按佛教有关教义为指导原则兴建的，建筑艺术上体现了吐蕃建筑工艺已达到很高的水平。该寺的建筑是吐蕃人、汉人、天竺人、泥婆罗人及于阗人共同协作的结果，这既反映了此时吐蕃与邻族的友好关系，也从建筑艺术上显示了各族间

的文化交流。根据上述几点，本章完整地记载了修建桑耶寺的全过程，以供读者研究参考。

桑耶寺的建立具有重要的社会意义，它象征着佛教作为一种新兴的势力开始登上了吐蕃的政治舞台。从支持建寺的王族和其大兴土木、不吝资财方面观察，佛教势力具有强大的政治和经济后盾，并有了得以生存发展的据点——寺院。这些都是本教势力所没有的。

第一节　兴建桑耶寺

经与墀松德赞王议决："将（莲花生）迎请到吐蕃的咱日扎（bod-kyi-tsva-ri-tra）及卡曲河（mkhar-chu）等等地方，或者迎到岩山、雪山等等诸非人之地，在那里主要从事非人所做之事。然后再回到桑耶。"而《萨迦喇嘛佛教史》（sa-skya-bla-ma-dam-pavi-chos-vbyung，此似指萨迦派喇嘛索南坚赞所著之《西藏王统记》而言——译者注）亦如是而言：佛本之争（chos-dang-bon-du-rtsod-ste）毁灭了本教。随之发布了威严的谕旨。众人请求圆满建成寺院，地基犹如满盛藏红花的金盘。兔年奠定寺院的地基[1]以欧丹富多梨寺为模式[2]，该寺有三种屋顶[3]。寺之中殿（象征）须弥山，四方分设三洲、四洲及八小洲，日月之形分处上下两部。内部皆白，外表有湖泊之图。寺之外围设有围墙，墙上有一千零八座内装舍利之塔[4]。须弥山四角顶部，建有能起镇慑作用的佛塔四种[5]。外如四十大洲之世界，内若佛国乐土之状。神秘宫堡如同巨大之曼荼罗。三十七菩提分法圆满具足。所建寺院该世界无比。诸自成大菩提之真实化身佛像安置（寺内）。再者，三位王妃各建其寺[6]。当与总体之护法神商议

之时，于是第二位佛莲花生说道："对于王者，如果执事僧是魔之化身，则因废弃佛法而导致王法被毁。其时白色魔鬼化身之霍尔（hor）[7]，此霍尔将统治吐蕃，遂（使吐蕃）蒙受苦难，因此，如若将霍尔之木雀神像及菩提天神神像供作护法神，则将使（王法）不遭损坏，因此彼二神像应予迎请。"莲花生言罢，据谓即于（桑耶寺）这毕哈尔洲（bi-har-gling）建造了王者之像。随后达热路恭（ta-ra-klu-gong）等人率领军队，摧毁霍尔之修道院，遂将该处神像等物携带而归。于是乃建大乌仗那金刚年（像）。至于北方多闻天王役使为奴之情形，他鼓动全部夜叉之军。天之优婆塞即妖魔之大统帅，他统治八部，使众生得以安定养息。而毕哈尔王召请诸智者，且以佛法调服之，继而令彼等为寺院之侍者。鉴于此神安排，随即称其为多闻天子绛域玛（rnam-sras-vjang-yul-ma）。如是，此吉祥桑耶不变自成大寺，系一难以想象之建筑。此世间无与伦比之寺院，兔年奠基，兔年竣工，十年圆满告成[8]。

再者，所谓《桑耶志》即《拔协》（bsam-yas-kyi-dkar-chag-chen-mor-grags-pa-rba-bzhed），该书载：此后，在查玛措莫古（brag-dmar-mtsho-mo-mgur）建立佛法会址，任命拔赛囊（gsal-snang）为法会之僧官（chos-kyi-tshugs-dpon-bla）。其时本教徒及崇本官员（bon-blon）抗议说："勿行佛教，当行本教！"而菩提萨埵说道："一国之内若行两种宗教，此情极恶。我等当辩论，如你获胜，我便离去，随即发展本教，假设佛教获胜，则应废弃本教，而弘扬佛教。"为此，佛本辩论较量时尚无证人予以裁断。此后猪年，（赞普王、臣）居住于苏培宫红甫园(pho-brang-zur-phud-rkyang-bu-tshal)。其时，倾向佛教二方的人是祥尼雅桑（zhang-nya-bzang）、聂·达赞东斯（gnyer-stag-btsan-gdong-gzigs）、僧果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs）及娘·肖玛（nyang-sho-ma）等四人，任命菩提萨埵为该方的辩论主持者。倾向本教一方的人是达热路恭（ta-ra-klu-gong）、大历算家琼波佟促（rtsis-pa-chen-po-khyung-po-dum-

tshugs）、琼波·泽哇才米（khyung-po-rtse-ba-tshe-mi）及久氏（cog）等人。辩论中，本教起源恶劣而且（辩论）理由微小无力；佛教起源高尚，（辩论）之理由深广有力，论诤出色，智慧敏锐，不可战胜。继之，彭域（vphan-yul）地区的浪荡本教徒，把所有为死者唱葬歌的人也使之变成为损耗鬼。因此，随即决定不得施行本教（bon-dgyid-tu-mi-gnang-bar-chad）。同时还决定：不准为死者宰杀牛马及生灵，不得放置肉类。再者，又决定：凡为诸王消祸禳灾时，如果对妖魔想举行本教法事，除蔡米（tshe-mi）及香雄两处外，他处不得做此法事。继而又将本教书籍悉数投于河内，余者最后均以黑塔压之[9]。

此后决定推行佛法，建造神殿。赞普对大臣桂·祥巴（blon-po-mgos-bshams-ma）教诲道："你不喜好佛法及建造神殿吗？"大臣回禀说："佛法如佳，我即奉佛，然而我已老矣，（佛法）恐不可得，但将铭记于心。纵然如是，但王与王妃将能精通佛法。门地少年亦将精论（佛法）。"此大臣回禀之后，赞普道："那么要感谢你这位大臣了！"言罢欢笑。

此后，决定从芒域（mang-yul）复将释迦牟尼像请回，由一位骑兵怀抱佛像迎请归来，安置于小昭寺。复次，当于兔年春季决定为桑耶寺奠基时，赛囊说道："在未建主寺之时应建配殿。"其时（赞普）不准拔氏父系（rba-pha-tshan）人等奉行本教，令其崇佛。拔拉斯（rba-lha-gzigs）担任其友娘若恭（nyang-ro-kong）的善知识[10]，并为之传授佛法，并授五种近事戒。而娘若恭又做了其父系兄弟的善知识，于是所有娘氏成员均皈依于善业。

此后，决定就在兔年兴建桑耶寺。在商议过程中大臣桂氏说道："国王陛下！如不设法计议，一旦吐蕃属民提出'不可奉佛'之抗议，即使业已决定之事亦不能完成。因此，应（向属民）提出一种选择（方案）。"经此暗中议决之后，随即召集吐蕃属民，赞普言道："世间之上以吐蕃大王为大。在吐蕃大王中比我大者往昔未有，然而我尚无功绩，

故今应做一番大事业，你等这些聪明的吐蕃属民说吧！”于是老年的大臣桂氏（mgos）[11]说道：“国王的谕旨比魔严，法律的山峰比天高。无论做何种功业当请（陛下）降旨。”随即赞普说道：“我是否建造一座看到舅家汉地的大宫堡？还是建造如同东山一样的水晶塔？还是用金粉填满沟渠深谷？还是将亥波山（has-po-ri）用铜包起来而其内部安上钉帽？还是将藏布江（gtsang-po）装进铜筒内并使其从旁侧流出呢？还是在嘎秋塘（ka-chu-vi-thang）挖一眼深达九百九十一庹的井呢？亦还是建造如升一样之寺院呢？上述这些做哪一种呢？你等选择吧！”赞普言罢，（属民）对于赞普圣谕以为难以完成，无论选择何种均不敢承担，因此属民均感恐惧。于是祥尼雅桑说道：“国王陛下，如果将那样大的宫堡无论是扩展开或是拆除掉均不成；巨大的水晶宝是难（以寻找的），因此那种佛塔亦不能完成；哇隆深谷（wa-lung-grog-po）毋庸说是用金粉，就是用沙砾亦不能填满；即使像杓形那样的亥波山亦不能包进铜内的。藏布河在冬天虽然流入洞穴之内，但夏季（洞穴）就会被水冲垮的；在嘎秋塘即使挖一庹宽（深）的井水就会涌出，又怎么敢挖九百九十一庹宽（深）的一眼井呢？就建像升一样的神殿吧，此外还有何者能比这个适合的呢?!”祥尼雅桑言罢，所有吐蕃属民均表高兴，并对他深致感谢。

但是，达热路恭厌恶佛法，他将藤鞭甩在地上，说道：“建造神殿一事。此系佛教之事也。我不喜好此事。我本身崇信本教。”因此，赞普降谕：“违背了我的御旨，兹将达热路恭驱往北方！”随即由两个吐蕃属民用草绳（将达热路恭）捆起，并以带刺的鞭子抽打，然后发配北方。此事致使所有属民畏惧，他们什么事也不复言了。

此后，为勘察寺址，阿阇黎莲花生、赞普、赛囊及聂东斯（gnyer-gdong-gzigs）等四人前往亥波山顶观看，所见该桑耶之地基处有零散分布的长有白刺的灌木植物、白药草及灰白色香草。而阿阇黎莲花生经勘察分析，随即做如下预言：东山似国王坐于座位之上；亥波山如同穿着白

绸衣之王妃；黑山（ri-nag）像所钉之铁橛；梅亚地方（me-yar）因状如骡子饮水，故（其征兆）甚佳；此基址地势犹如满盛藏红花之铜盆一般。若欲在此建寺甚佳。”莲花生言毕，即以手杖画一图形，并谓：“应建造一（状如）马栅栏的围圈。”继之复将草冠集编成结，按照一个像人形之石堆围绕之，并说道：“（就这样），首先建造（寺院之）外围。”但在另外有关王统的记载则说，是由汉地的卜算者进行了这种地舆勘察。此外并载，赞普说：“围墙（的范围）当按我射的箭程而定。”但诸大臣（考虑），（赞普所射）箭程一般要超过三个箭程。于是启禀说：“所射之箭需用大臣之箭。”随后，大臣将箭内灌以水银，然后献上。（赞普）射之，其箭程则不足先前（所估计的）三个箭程。对于此事，赞普觉察到大臣的变幻（指大臣将水银装入箭杆内的情况——译者注），于是说道：“吐蕃之福德也就只有所射箭程这样远了。”结果，（赞普所射之箭程）只有普通的两个半那样远。

首先，（破土动工）的第一堆土及第一堆石头献给了叶尔巴（yer-pa）[12]，建造成了佛塔，在逻娑，第一堆土建成了大昭寺主殿的门神四大天王像（sgo-srung-rgyal-chen-bzhi）。所献之第一批木材建造了大门、牌坊，以为装饰。

关于桑耶寺建造之实情，《拔协》一书有载：举行了勘察地舆的仪式，随后即可动工破土[13]。其时，贵族舅臣的子孙、父母、祖父等四种人，连同赞普共五种人。赞普手执金铲，诸子孙盛装打扮，在珍宝器皿内放着绿色的香，口说尊贵之言，并手中牵着线。其时，赞普挖掘三次，随后四个子孙则依次挖掘。当挖至四肘深的时候，则献上白米及白青稞。于是鹅卵石及沙砾没有了，地表生出了一棵水白荷花，（赞普）放下了金铲。对此，菩提萨埵极为高兴，并为赞普摸顶，说道：“帕拉帕拉，斯底斯底（pha-la-pha-la-siddhi-siddhi）。”但赞普不解此语，遂问译师，译师说：“（菩提萨埵）说的是好啊！好啊！成功了！成功了！”此外，

（菩提萨埵）说："尚需镇压邪魔。"于是钉了四个佛塔的橛子。此后，由于请求奠基，因此，阿阇黎说道："赞普你生起大乘心，这是源于救度母。最后，佛鼓励在金刚座上转法轮，这也是出自救度母，现在因心生魔障，故也应由救度母予以清除。因此，先建造觉摩修道院（jo-movi-sgrub-khang）。"阿阇黎讲罢，赞普随即在南面首先建造了阿雅波罗洲佛殿（avrya-pa-lovi-gling），并盖好了殿顶[14]。

阿阇黎说："寺庙甚佳，但无有画师。"赞普将话避开，把用具藏起后说："画师会到来的。"从寒康比哈那粗（hen-kang-bi-har-na-tshur）来了一位汉地的画师，名为那穆佳睬纳勘（nam-rgya-mtshal-na-mkhan），端着油漆铸模型之灯盏并拿着一画笔说："在这世上，我是善巧者。若说为藏地赞普的佛殿塑像和绘画的话，我皆懂。"故将他请来。（关于寺院及佛像形状，）工匠说道："神像是建造天竺型还是汉地型呢？"因此需要商议。对此，堪布（菩提萨埵）说道："因佛降临于天竺，故当用天竺风格！"而赞普则说："如做成吐蕃风格，则可望吐蕃的那些贪欲罪恶的人们生起信仰之心，此举甚佳。"因此（属民）请求道："那么请让建造吐蕃风格的神像吧！"于是，（赞普）说道："将吐蕃的全体属民集中起来，建造吐蕃型的佛像吧！"于是，随即将体态美好的吐蕃人召集起来，以其中之美貌者为模式，当是时，乃以貌美者库达（khu-stag）为模式，塑造了主要的阿雅波罗观世音佛像（avarya-pa-lo-kharv-pva-na）；以唐桑达略（thang-bzang-stag-lod）为模式，在右面塑造了六字观世音像，以玛桑恭（rma-gsang-kong）为模式，建造了马项金刚门神像；在天女的模式方面，以妇女中的美人久若妃拉浦缅（cog-ro-bzav-lha-bu-sman）为模式，在右面塑造了度母像；以久若妃努琼（cog-ro-bzav-nu-chung）为模式，在左面塑造了光明女神像。所有神像（塑造）完毕之后，又建造了供观瞻和（佛像）穿戴方面的物品[15]。

二十九日中午进行开光之时，阿阇黎摆上供品，遂在开光仪式和佛

殿上出现了从阿雅波罗观世音佛像射出的太阳光，光辉不断扩散，普照红崖山谷（brag-dmar-phu-mdav）。问其原因，堪布道："这是阿弥陀佛所思藏地之光，明天需要在中间佛殿之上，修建一间供奉阿弥陀佛楼房。"此后，随即修建了塑有阿弥陀佛等五尊佛像的佛殿并进行开光。在对阿雅波罗观世音佛像进行隆重开光之时，为奖励画师，其坐下垫有用两块丝绸做成的垫子，画师到哪里垫子即到哪里，像是幻变的。此后，堪布对赞普说："你的善知识为度母，故你首先要启请念修度母经，随从其受戒。"阿阇黎在阿雅波罗观世音佛殿中修行，故马头明王像每昼夜要鸣三次，所有服侍者以及护寺者皆听见。阿阇黎说："赞普得到成就，马头明王像每昼夜鸣三次，世界三分之二的地方皆可听到，赞普的社稷属地也就如此大小。"此后，于兔年请求为桑耶寺乌孜大殿奠基。阿阇黎道："不变自成桑耶寺在世界上具有无比加持力，符合经律论和密宗续部等，是一座无法比拟的寺院。"阿阇黎问："这些话你懂吗？"回答道："我知道，此于奥然那达布日（ao-ryanta-pu-ri）山上有，那像什么？"阿阇黎道："以前有外道名为持明（rig-vdsin）的修行者在进行修尸时，需要有一位具有身相之修伴，到处寻找而未找到，在玛喀哈（ma-ga-dha）有位修行比丘僧之近侍，具有如此身相。于是为比丘僧频频献上金曼陀罗，问：'你想从我这里得到口诀吗？'持明说：'你之近侍具有威猛身相。'遂将（金曼陀罗）献上。"此后来到修行洞，见在坛城之上放有犹如秸秆般之尸体，（阿阇黎）说道："沙弥，你不要害怕威猛身相之尸体，将其舌割下，舌即可变为金箭，（金箭）指向哪里你便可走到哪里。我要去色究竟天修持明，尸体即可变成金子，赐予你作为报酬。"遂共同置于此处，沙弥骑在尸体身上，割其舌时，尸体在晃动，眼睛在眨巴，嘴一张一张的，舌头也在来回蠕动。（沙弥）两次均未抓住舌头，并说："如果这次不抓住舌头，首先我俩会被杀死，此后三世众生皆会被杀死。"此后，（沙弥）的嘴对着尸体，将尸体之舌头咬下来，遂即变成箭抛向

天空，沙弥接着也飞向天空。持明说：“你们佛教会失败的，此箭将会降落至我的怀中。”（阿阇黎）说：“是否如此？我拭目以待。”言罢只见（此箭）到达须弥山，观看四大赡部洲、须弥山、日月星辰、三十三界时，皆可清楚地看到。然后箭向下落到赡部洲，并到达持明之身前。持明说：“此尸体已变成金子，沙弥你拿走吧！它够五百比丘之生活，不要将（尸体）的骨头打断，若断骨后即会恢复原样，今后也不会生长。若砍掉（尸体）的其他部位，则可在晚上复生。”说完将箭抛下，前往色究竟天去了。沙弥对阿阇黎说：“那么，需要一个容纳五百比丘的寺庙，故要制作供品，请求护法天神赐予土地。所做供品被乌鸦叼去，放在湖中心的小岛上。遂于小岛上模仿须弥山、四大赡部洲、小赡部洲、日月星辰等建有寺院，名称奥然那达布日（ao-ryanta-pu-ri）。请模仿此寺建吧！”

从上部泥婆罗，请来画师和卦师，做相地之仪轨，以前业缘亦决定一次建成。从东山亥布日（has-po-ri）运来巨石作为乌孜大殿的地基，从雅隆山上取土，木料用的是柏木和旃檀木，房屋建设完备。如何塑造佛像？赞普梦中出现一位白人对其说：“大王，你想塑造什么样的佛像，请问阿阇黎吧。”（阿阇黎）说：“大地被觉摩度母（jo-mo-sgrol-ma）加持，并亲临其地；在亥布日山顶有释迦牟尼等十三主尊及随从，以前曾被世尊佛所加持，请迎请吧。”问：“彼等位于何处？请指明。”答：“位于红母黄生长之地方。”此后领其到亥布日山观看诸山崖，并告诉：“此乃为佛陀，此乃为菩提萨埵佛。”分别道其名，共有十九尊，后将忿怒神等一一指明。赞普异常高兴，“咳咳！”大笑一声便从梦中醒来，天刚亮即带大臣努康（gnon-knams）前往梦境中的地方观看，无任何境相。赞普断定就在此地，遂用脚剖开沙子发现有一鸟嘴大小的石头，去除沙土后清楚地显现有一大拇指般大小的石像痕迹，其是一有黑色发髻、两眼炯炯有神的大菩萨，与所梦相符合。在山崖中发现有一像鹞子（vol-

byi）大小的佛像，赞普非常高兴便派泥婆罗工匠前往迎请。（泥婆罗工匠）将佛像塑完后，放到马车时大地即震动了一次；迎请到香净殿时又震动了一次。此后迎请（佛像）至座上，赞普兴奋异常，献上曼陀罗、金鞍以及配以服装，赞普亲自为（佛像）系上金腰带，并于（佛像）上涂抹药泥。画师说："若放在赞普的神殿里，佛像有些嫌小。"此后，遂用茅草缠在（佛像）身上再涂抹药泥，赐以金色之面具。

此后，用石料所造之吐蕃式佛像是：在南面的右面是世尊佛、虚空藏菩萨、观世音、地藏菩萨、多吉祥及忿怒佛等三界殊胜六佛像；在北面的左面是普贤、金刚年、妙吉祥、菩萨、大优婆塞、无垢佛及红色忿怒虚空等十三尊主要佛像。而《集密一百零八注》（gsang-vdus-la-vgrel-ba-brgya-rtsa-brgyad）中又载：阿阇黎将十九尊智慧佛中的六尊除外，余者将其像均画在大菩提像后的墙上。中央部位的画是《佛三身所生经》（sku-gsum-vbyung-bavi-mdo）图；中央部位的外沿处，所见之画是《白莲花经》图画；内观之转经堂处，有《集宝顶陀罗尼咒》之画图；在鼓楼中画有《王者发愿经》图及《宝云经》图。下殿的护法神则交给空行母、狮子座之狮子担任；中殿之所有木料均由腊栗树及紫檀树制成。塑像的原料是缅地（men）之皮革制成，其风格是按汉地风格（rgya-nag-povi-lugs）造成。其主要佛像是明照佛，而右面是出世佛、燃灯佛；左面是未来佛、弥勒佛、依怙神；前面则是虚空能仁佛、八岁药师佛及琉璃鱼神（bee-dvurya-nyavi-lha）等。诸神像放射着无际光芒[16]。

此后，又画了二十三尊主母救度母神像。左右之神像是菩萨之八个近侍弟子、无垢居士及喜吉祥、忿怒二金刚像，"金刚"是汉语（rgya-nag-gi-skad)[17]，其情况与下殿同（指均为下殿之护法神——译者注）。再者，还有密乘事部之十五神像，广般若经中之因缘图；其前面有四大天王像。向外观转经堂，该处则见有八座佛塔，《出离经》图、《大云经》图。在鼓楼中有十方佛、阎王之害阎摩天众以及桑耶寺内所具有的诸护

法神像。在中殿，则交由鸟王神（管理守卫），上殿的所有木料均为红杉（thang-ma，似为“thang-dmar”之误？——译者注）及松木，塑像的材料是布和香草，所塑佛像为天竺风格。主要佛像是明照佛，此佛像可通体显露，其四个面的每一面均各有两尊佛之眷属像，共为八个近侍弟子。此外之图像还有金刚杵、经幢等，出自十方的发大乘心的佛教徒、忿怒金刚、虚空佛等等四佛、金刚年等四佛，总共画有佛众四十二尊。再者，还画有《菩萨十地经》图，并交由红铜王之具斗拱者（护卫管理）。（神殿）之所有各层均有宫殿式屋顶，并绘有绸纹图。殿顶之四个翘角处，即在其上的所谓“佛土”处（绘）着令人喜爱并具有色彩的喜吉祥佛。并绘有发大乘心之佛眷属、施喜佛等四种佛像图画。这些佛图交给手持金刚而身穿蓝衣的四个夜叉（管理守护）。在楗椎上施以金，并置水晶顶。继之建立中间巡礼道。在其南面的三座乐器和祭祀用品的仓库之中，满藏乐器，并将这些交由持棍的夜叉三兄弟（管理护卫）。在西面的三座显密佛典的仓库之中，满藏天竺、吐蕃和汉地之经典等[18]。这些则交由手持刀剑的阿阇黎三兄弟（管理护持）。又在北面的珍宝库藏的三座仓库中，满藏金、银、铜、铁等。这些交由三个手持棍棒的阎王（管理护卫）。在大经藏的图画中画有神佛化身图。在中间画的是千尊贤劫佛图。随后画有万尊佛，而这些佛是在六十黑暗劫之后的佛。未包括在内的佛则画在墙角梯的墙面上。继之，绕着大转经通道，建有遍照佛消除恶趣的坛城（此句或译作：遍照佛像被塑造于涤除恶趣的坛城之上——译者注）。又，从外面看，在女墙的三面有五种塑像。在殿内。有以小树作为装饰的饰物，并有商官（tshong-dpon）之子诺桑（nor-bzang）所画之百余个善知识图像[19]。但由于并未画满，故又以八幅光明圣像充实之。这些佛像均交由护法神龙王阿年达乌里（管理护卫）。在寺院后面，有一座饰有莲花的石碑，其上刻有盟誓之盟文，其上安放（石）狮，并委护法神森哈木卡（sing-ha-mu-kha）来（管理守卫）。再者，殿顶的三门则与三解

脱门中的空解脱门、无相解脱门及无愿解脱门相同。瓦匠砌墙、木匠雕刻，奠好房基，安设排水沟。殿内在已打好的柱基之上，安设柱、梁、椽、石板及砖等等，边缘围以栏杆。其附近的三分之一处的下部，即在天窗的外檐内有大海般的装饰。此外，为阻止鸟类飞入，则安装挡网。同时设置了防止蜂类进入的门薄板。为防止风将（门）吹开，随之安装了由干燥短木做成的门闩。另有借以向上攀登的六个屋角梯子，其中下面的梯子用石制成，中间的梯子以砖砌筑而成，上面之梯用木材建造，并建造有扶手的阶梯，其上钉以（使阶梯）固定的铁钉。此种做法则与戒律相符。而所画之图则与经藏相符，至于塑像则与密咒相符。据说，当时所做之诸物有：塑像七八十尊、佛教图画十四幅、柱子一千零二根、大门三十六扇、小门四十二扇、墙隅大梯六个、大钟八个、作为点缀之大草坪三处[20]。

再者，《大阿阇黎莲花生传》记载："（寺院）大殿屋顶下面之下殿是汉地风格，中殿是天竺风格，上殿是于阗风格（livi-lugs）。"总之，主要佛像的大菩提像，其身量与天竺中心伽耶城之大菩提像相等，亦即与佛在世时所显示的身量相同。故后来尊者阿底峡等人说："（此像）同大菩提（像）没有差别。"因之此像即与真佛相同。总之，据说昌珠及桑耶二神殿内，其主要之佛智集密诸本尊神像共十九尊。在此处虽有妙吉祥、金刚等主要佛像，但主要之佛像已被移走，而秘密和合之神像被埋藏。因此，只有化身像和具有装饰的佛像显示出来。

关于建造其他诸佛殿情况，《拔协》记载道："建有与论藏相符合的十二洲及日、月（洲）等[21]。"首先建造了以东胜身洲为模式的半圆形（佛堂）。在中间，将清净法院洲中的五尊能仁佛等主要塑像改为新月图画，并交由螺王顶髻者（管理护卫）。总之，在十二洲中，其中心各有一门，在转经路上各有二门。而在左右的两座附属洲中的智慧妙吉祥洲中，有七尊由皮革制成的妙吉祥等佛眷属佛像。还有门神阎王之两尊大威德

佛像以及妙吉祥庄严佛土像及《华严经》画图。这些均交火轮阎王（管理护卫）。在释名多宝洲（brda-sbyor-tshang-mang-gling，或译众多证验洲——译者注）中有七尊能仁佛主要眷属画像及多种珍宝。其外部是僧侣餐室灶厨之地，这些均交予穿皮袍之龙王（管理护卫）。在南部诸佛殿中为三角形建筑，其中有伏魔密咒洲，内有能仁佛伏魔情状之四塑像，中央部分为《十地经》（mdo-sde-sa-bcu-pa）图；而转经巡礼道上有《大摩尼宝髻经》（gtsug-na-rin-po-chevi-mdo）图，此处交予邬摩天女（管理护卫）。再者，如前述之阿雅波罗洲，在该洲突出于墙壁的屋中塑有王者胜一尊，该像以旃檀为骨架，以安息香为塑像之肌肤，其外以银皮敷之。此外，该洲还有大本尊佛母神像、颇罗弥佛塔、《宝箧经》图、由漆布制成之一千零二尊天女像。在转经巡礼道上画有《十地经》图。上述这些交予达摩热咱仙人八部眷属（管理护卫）。在天竺洲内，有释迦尊者等天竺风格的五尊主要眷属佛像、无量光佛像及集清净之画图。又在其前有译师之译场（lo-pan-sgra-bsgyur-gyi-khang-pa）[22]，每个门均可观察。这些均交予夜叉罗睺罗（管理护卫）。

在西面之三座圆形寺院（洲）中，其间有毗卢遮那洲，内有铜制之毗卢遮那佛像。另有佛眷属四明妃画图、毗卢现证佛。这些均交予牛头夜叉（管理护卫）。在兜率仁慈洲中，有以弥勒佛为主之七佛眷属，另有两位大威德之画图，因行恶业，致使佛教衰落，自人寿十岁起，弥勒佛使之实行善事，由是人寿始增。此外，还有二十一位顶礼度母（画像）。再者，还画有以舅臣杰擦拉囊（zhang-rgyas-tsha-lha-snang）为工头（lag-dpon）所制作的桑耶寺图（bsam-yas-kyi-dpe-ris）[23]，还有悔罪之诸天众图，这些均交予穿有豹（纹）衣服的空行母（管理护卫）。在虚空静虑洲中，有毗卢父王之五种本尊加持者图、十六位佛眷属闻思图、《金光明经》及了义之道（nges-don-gyi-lugs）等图，这些均交予银首王（rgyal-po-dngul-gyi-mgo-can）来（管理护卫）。在北方的三个四方形洲

中的诸宝洲内，有能仁佛诸眷属，其间有如下画图：在兜率天为佛母讲经图、《报恩经》（drin-lan-bsab-pavi-mdo）图等。这些均交予以藤圈为饰物的猞俐孙王（管理护卫）。在发心菩提洲中，在其间的金刚年宫圣须弥山顶处，画有如下画图：以金刚年、金刚橛及甘露漩明玉三者解救灾难图；无碍莲花佛（sangs-rgyas-ma-chags-padma-can）往游虚空，而有大乘心之诸众人向其请求消除障碍，并请具有十地慈心、金刚本性等等之四十二位佛为之发菩提心。又，在上述诸图之间，有十方佛（phyo-gs-bcu-sangs-rgyas）为彼等加持祝福。以上所画诸图，以及《宝云经》图，这些可往转经巡礼道上寻得，并常能瞻观瞭知。上述诸图画均交予斯柯王（rgyal-po-gse-gab）及具有玫瑰步态的空行母所（护卫）。在宝库贝哈尔洲中，有以能仁佛为主之九佛眷属图像及《父子相会经》（yab-sras-mjal-bavi-mdo）画图。在突出于墙外的房屋之内，在其间的极为精巧的仓库之中，有保护（寺院经济）收入之账目文册的护法神。这些均交予贝嘎尔王（rgyal-po-pe-kar）管理护卫。在雅克厦前天神满贤房屋之中，有五位能仁佛主要眷属画图，另有千佛画图等，这些均交予天神满贤（管理保卫）。在雅克厦之下方，有天神善财之房室，其间之塑像与图画相同，彼等均交予天神善财（管理护卫），此即是日月洞（nyi-zlavi-dong）。东面诸洲（寺院），其色呈白水晶色；南面诸洲为蓝琉璃色；西面诸洲为红玛瑙色；北面诸洲色黄，如天然之黄金。诸洲（建筑之）墙面均饰有水纹样之波纹。在装饰方面，在洁净的(墙）外表面上又绘制出大海。再者，在西面仓芒格如洲（神殿）之上层，有阿阇黎菩提萨埵之寝室、象牙神殿、白色下殿及灶房，这些均交予手持珊瑚的夜叉管理。南面有水浴室，内部装以旃檀，下铺烧砖。其旁，为使人产生厌离之心，遂依“调伏骷髅诸像”之所云画以图画，这些均交予持杖夜叉管理护卫。在北方之威力洲中，有八根树枝，这些均为将一堆刺縻树经过火祭之后形成，继之将八根树枝制成八条巨龙。在中间部位，建有白色金刚手做

息静调伏状之塑像，此外尚画有鱼、龟、水怪等画图。还有自然形成之小年神作为护法神像，其内充满水晶，但人皆不能见[24]。

此后，又建白塔[25]，即大菩提塔，此塔以狮装饰，遂建成声闻之风格。（此工程）以许甫弥杰多日（shud-bu-mi-rgyal-to-re）为工头[26]，但其因瘟热病死去。于是许甫墀珍更赞（shung-bu-khri-vbring-kheng-btsan）复任工匠首领。此塔交予星面夜叉（管理护卫）。又，红塔系长寿菩萨之风格，其上饰以莲花。此塔乃那囊杰擦拉囊（sna-nam-rgyal-tsha-lha-snang）所建[27]，并交予荧惑星神（管理护卫）。再者，黑塔以如来佛之遗骨为饰物，其形制系独觉佛风格[28]，此塔乃恩兰·达热路恭（ngan-lam-ta-ra-klu-gong）所建，交予铁嘴夜叉（管理护卫）。再者，绿塔乃法轮如来风格，以十六门为饰物，此塔乃綝氏多吉芝琼（mchims-rdo-rje-spre-chung）所建[29]，交予日面夜叉（管理保卫）。又，其时具光女妖，将卧着的人们首足颠倒，致使受害者甚多，由是乃在慈悲洲处以所建之光焰塔压之[30]。

复次，五佛塔内因无供奉礼物，赞普遂问阿阇黎，阿阇黎道："于摩揭陀国国王的七座宫门之内，有一塔，名为达如孜托（dha-ru-tse-do），其间有未生仇缘王（rgyal-po-ma-skyes-dgravi-skal-ba）所放置的如来佛之舍利，数量为摩揭陀国的"斋"（重量单位），共重一克。赞普为迎请（这些舍利），遂决定：凡吐蕃已长鬃之马全部立即备鞍，并加以集中，于桂之帕日（mgos-kyi-phag-ri）待时（出发）。是时，阿阇黎担任向导，荒凉吐蕃之骑兵起程，在贝莫贝塘地方（dpal-mo-dpal-thang）点兵，共有骑兵一千四百万人，随后进兵天竺边地（rgya-gar-tha-khob）。当地国王惊恐，并说道："像如是之荒凉吐蕃骑兵，怎么变成了童子军、战车兵及大象兵呢？"于是便在宫堡的门上悬挂起吐蕃王的靴子，并与其臣工眷属一起从其下钻了过去，同时说道："我的国土现在置于赞普你的（权力）之下，并且献纳地租及岁贡物品。"于是（吐蕃使依言）接收

权力。继之又涉过恒河（chu-gangkva），乃进兵摩揭陀国。所有摩揭陀人将各种财宝送往乌仗那之布日山（ao-tyan-pu-ri），而各类人等则逃往东天竺（rgya-gar-shar-phyogs）。由于已无须交战，遂之便向吉祥金刚座（dpal-rdo-rje-gdan）及菩提树进行供奉，并迎请供物。后来，佛塔开裂，在其内一个转动的兵器轮的中央，有一宝瓶，但人皆不能取得。其时，有一天竺老人说道：“我（知道）先前人们所说的一个故事，即在此塔之北，在一大石（板）的中间有一洞穴，其下有一瓶，系于由牲畜尾毛编成的绳子之上，此瓶内以水充满。从此瓶处向上量之，在与佛塔腰部相齐的地方，从池塘缝洞的中间有水流出，但可用草及沙砾阻塞之，当把水堵住时，则水中断，所谓之兵器轮（mtshon-chavi-vkhor-lo）则将中止转动。”老人讲罢，（吐蕃人）便依言行事，果真如此，随即从宝瓶内取得六升释迦佛的舍利。继之，复如前清除草木、放水，于是兵器轮又如往日一样转动，并如前一样做了标记，随后返回。继而在恒河河畔派遣四名吐蕃人（驻守），从此处以内则为吐蕃地界（bod-kyi-sa-bcad），并命令在该地立石碑一通（vdir-rdo-reng-gyis-cig）。

再者，据谓（吐蕃）众人于沙穴处立一铁柱（lcags-kyi-ka-ba-bt-sugs），但后来被勃律军队将此铁柱毁掉（bru-shvi-dmag-gis-de-bshig-pa），然而未能毁除，尚有被火烧熔的残余存留下来。又，在那里的鲁甫地方（lu-phugs）出现了四个建筑师，这种建筑师在波扎夏古热族（bho-dra-sha-kku-ravi-rigs）的一个大城市中亦有。（吐蕃）众骑兵返回吐蕃者极少，他们向赞普做了禀告。赞普说：“天竺地方美好，是否没有留居下来的人呢？”继之，赞普又询问阿阇黎。阿阇黎说道：“为征服天竺，一开始动用的就只是赞普所变幻的化身军队。”随即进行统计，结果不缺一人不少一马。由是遂称赞普墀松德赞为神变之人。[31]

此后，（赞普）来到法轮处，其时，舍利器皿和四个盒子在振动中滋生出舍利，（赞普令人）将不足一捧的舍利放在佛塔之上[32]，并将先祖

托托（mes-tho-tho）之本尊“威严秘密”（gnyan-po-gsang-ba）及祖父松赞（mes-srong-btsan）之五本尊、父王之二本尊等等亦放在白色（佛塔之中），因此，白塔遂具有特大之加持[33]。在南方之佛塔处，塔之主心木、蓝色和白色之转轮，这些均由泥婆罗木匠、石匠及铁匠所制成。先是，于海波山（has-po-ri）后，（上述诸物）放置在泥婆罗工匠跟前，然后决定运来制作。于是诸大臣便准备套索及车辆。但是，刚到中午，工匠已将工程进入尾声，因此只留下了主心木等等。于是（大臣）禀告于王，王随即派遣使者观看，见到主心木已被建成佛塔。此使者向（赞普）禀告说：“此塔之上再建转轮将是好事。”其时，所有木匠及铁匠进行建造，当（使者前往）观看时，（转轮）业已竣工。于是使者奏禀赞普，赞普乃召集众人，说道：“在我的属民中，这位大力士是谁呢？应当赐予丰厚的奖赏！”但无人接受。这时一泥婆罗的占卜者说道：“我于昨晚梦中，梦见有四人携来转轮，遂之将轮建成。你如建七座佛塔则甚好。此座佛塔亦极佳，此佛塔乃世间之最大加持，谁对此塔顶礼和转（经），则其所想即可随心乘意，圆满实现。现以金甲赏赐予你，作为奖赏。此甲你拿去吧！但是一觉醒来，（梦中之）四人已无，然而有人说：‘甲胄即此。’现有金甲一件仍在。”由于禀告此事，（赞普）便对占卜者及其有关人等赐予重赏。其时阿阇黎说道：“上述所言（四人），乃四大天王。因此，其形象也应建造。”阿阇黎言罢，随即在塔瓶之上塑造并放置了四尊佛像。此后，在四座护法神殿之内，在最后的（神殿）中建释迦牟尼三眷属像，其前建有依怙神二姐妹像，殿门之上安装璎珞，门外之牌楼顶上，建造了由金子制成的法轮、八脚狮子、伞及幢等等，并委托四大大王（管理护卫）。在多角围墙金刚步处，以一千零八座佛塔一一环绕之[34]，每一圈上放置佛舍利一颗，并交予十八部王（管理护卫）。桑耶寺之总护法神则交予吉祥依怙神（管理护卫）。如是，吉祥红岩无边不变天成之寺（dpal-brag-dmar-bsam-yas-mi-vgyur-lhun-gyis-grub-pavi-gtsug-

lag-khang，即桑耶寺），其地基高厚而大，所备之原材料精致完好，如同螺蜿盛满玛瑙一般。赞普之本尊神殿、属民之供施处、佛与佛法之至宝乐土、僧人之住所及三宝之宫堡（即均指桑耶寺而言——译者注），于兔年奠基，至兔年竣工。

第二节　五妃业绩

在（墀松德赞）所娶之五位后妃中，綝妃拉莫赞（mchims-bzav-lha-mo-btsan）及卡茜妃措洁（mkhar-chen-bzav-mtsho-rgyal）二人，她们由于从事修道，所以没有业绩。没庐氏妃墀洁莫赞（vbro-bzav-khri-rgyal-mo-btsan）[35]后来出家为尼，乃赐名日绛求洁赞（byang-chub-rjer-mt-shan）。其业绩有：建造了格吉寺（dge-rgyas-kyi-gtsug-lag-khang）无量光佛之九眷属佛像，按照佛经中之规则在上部（stod，从地理方面说，一般指阿里一带为“stod”——译者注）建立教规。后来此妃被迎至巧地（chab），故其二眷属亦前往巧地（chab）。再者，在格吉寺之右殿内，有三种依怙神像。左殿有药师佛像、普贤佛像及虚空佛等佛像。绛求洁赞因无子，而其父姓之没庐氏地方（yab-ming-vbro-yul）路途遥远。因此，后来据说赡养者未能前来，所以此妃出走，故未建佛塔。格吉寺之墙壁系以砖及铅水黏合而成。该寺安有铜顶。寺内以所系之钟为乐器；建一旃檀井，以取供神之水；又在主要佛像眉间镶以发光之珠宝，以此为灯。

王妃蔡邦·美多纯（tshe-spong-bzav-me-tog-sgron）[36]因有子，她以父王（指墀松德赞——译者注）之屋顶为模式，兴建了康松桑康凌寺（khams-gsum-zangs-khang-gling）。该寺下殿内之栋柱，均以铜包裹。

阿阇黎曾预言说：“母逝世，如娶波雍妃洁莫尊(pho-yos-bzav-rgyal-mo-btsun)为妃，则将有报应。”因此预言，(墀松德赞)遂娶此女为妃。由于此妃无子，故祈请？建浦泽塞康多吉英坛城(bu-tshab-gser-khang-rdo-rje-dbyings-kyi-dkyil-vkhor)[37]。其时给每个工匠以十三种食物，于是工匠特建十三种建筑物：该寺上殿，其外无墙；其内无柱，以黄铜为基；玉梁之上，饰以奔驰之金马；金梁之上玉龙盘绕；蓝色屋顶可内外观赏；所有之水汇集之后，经狮子之口流到龟蚨之背后；另有白旃檀之门，该门启闭之后，则可发出小金鼠之鸣声；殿内之诸天众佛像，其顶部各有伞盖一个，并为每尊像特遮伞盖一个；又，在廊后处浮雕着十二种佛事；用二十八个星宿天女像支撑神殿之屋顶；在殿内之四角处，有八个金狮子及小羊；在屋顶的流苏上浮现着二十八位供养天女；另有天神童子祈请以大鹏卵中之甘露水沐浴图像等。总之，共十三种特殊建筑，颇为罕见稀有。

再者，又据其他史籍所载：“因赞普对父母极为思念，遂请问阿阇黎莲花生：‘我之父母将投生于何处？’阿阇黎答道：‘汝父已投生于天竺，现正学习，已成一班智达学者，他将在你子孙之时前来吐蕃。你母今已投生于苏卡(zur-mkhar)之贫家女。’”鉴于阿阇黎所云，墀松德赞对其母生起悲悯之心，随即娶彼贫家之女为妃，并委任其为金主妇(gser-gyi-bdag-mo)。关于其父，即所谓之达纳希拉(da-na-shvi-la)者是也[38]。

第三节　达热路恭进攻突厥

《拔协》一书载，其时不宜迎请庙产管理人。然而阿阇黎莲花生说道："白色天魔之化身[39]将在未来出现于突厥地区（hor-yul，这里指突厥地区——译者注），因此他将统治吐蕃，大部神殿亦将被毁。为不致被突厥人毁灭，赞普应依靠并委托菩提天神（gnam-lha-byang-chub）。"阿阇黎言罢，赞普随即委任达热路恭（ta-ra-klu-gong）为军事长官，摧毁了突厥的修道院，并将佛像等供奉之物及所有财物等一并携回。其时，大阿阇黎莲花生做了金刚年之禅定（phyag-rdor-gyi-ting-nge-vdsin），调集天神毗沙门等诸眷属之军队，于贝嘎宝洲（pe-kar-dkor-mdsod-gling）之上建立佛像，并令彼等发誓，要任他们为桑耶寺之总护法神。后来吐蕃地区之一般三宝之供物亦委托彼等（保护），此系多数往昔之文献所说。《大阿阇黎传》（slob-dpon-chen-povi-rnam-thar）及《王者亲誓》（rgyal-po-nyid-kyi-dam-bzhag）等史册均有明载[40]。

达热路恭死后变为一个大非人（mi-ma-yin-chen-po）[41]，遂称其为桂波达热（rgod-po-ta-ra，意为"野达热"——译者注）。又据称，又委任（达热路恭）为青浦（mchims-phu）之护法神[42]。

多数史册载，（桑耶寺）火兔年（me-yos）奠基，土兔年（sa-yos）竣工。又谓：在火兔年后的第四年即铁马年（lcags-rta），此年墀松德赞诞生，此后当他年满二十二岁的铁兔年（lcags-yos）时，（桑耶寺）奠基。（墀松德赞）在二十六岁时的木羊年（shing-lug）七试人剃度出家。（墀松德赞）三十四岁的水兔年（chu-yos）时桑耶寺竣工。此论确实。如是，桑耶大寺圆满告成[43]。

注释：

[1] 此兔年系指水兔年，即763年。

[2] 《五部遗教》kha函，20页下~21页上说："墀松德赞之时，大力弘扬佛教，以那烂陀寺（nva-landra-yi-gtsug-lag-khang）为模式，兴建赞普之本尊吉祥桑耶寺（rgyal-povi-thugs-dam-dpal-gyi-bsam-yas-bzhengs）。此说与《贤者喜宴》志载不同。

[3] 据《拔协》载，三种屋顶是指主殿的屋顶形制不同而言，即下殿为吐蕃风格（bzo-ni-bod-lugs-su-byas），该殿是由石料制成。中殿是汉地风格（bzo-rgya-nag-povi-lugs-su-byas），该殿由刺縻树及檀木建成。上殿是天竺风格（bzo-rgya-dkar-povi-lugs），该殿由红杉及松木制成。（见该书1980年北京民族出版社铅印本，43~44页）《五部遗教》所载与此相同，并说三种不同的殿代表三种不同的含意，该书说："下殿吐蕃风格、中殿汉式殿顶、上殿为天竺式殿顶，三种屋顶代表身语意（sku-gsung-thugs）。下殿有三门，表示解脱。上殿有四门，表示四无量（tshad-med-bzhi，意指慈、悲、喜、舍）。中殿有一门，表示精华独一（thig-le-nyag-cig，或译唯一明点）。转廊有二门，表示方便与智慧。有九间宝库，表示九乘（theg-pa-rim-dgu）。有六架角梯，表示六度（pha-rol-phyin-drug，或译六波罗密多，即指布施度、持成度、忍辱度、精进度、禅定度及智慧度。又，pho-rol-phyin-drug即pha-rol-tu-phyin-pa-drug）。"（见该书kha函，31页上~31页下）

关于桑耶寺主殿（即所谓"乌孜大殿"）的殿顶形制，《莲花生传》所载与上述有别，该书载："所建三种屋顶特异，下殿为汉式，中殿为天竺式，上殿为于阗式（li-yi-lugs），殿之四个翘角处，画有欢喜佛图，均交予护法神四金刚（护卫）……"（见该书，158页上）桑耶寺曾遭火灾。但据今实物所观，三殿形制与《贤者喜宴》所载相合。

[4] 桑耶寺围墙成一圆形。据载，墙上之塔为红陶塔，每间隔一米左

右有一座（见《建筑师》编辑部编：《古建筑游览指南》，第一册，85页，1981年9月版）。

[5] 四塔是白、青、绿、红四色，分布于大殿（象征世界中心须弥山）四角，象征四大天王，据《五部遗教》载："所谓钤记年印四佛塔（bkav–rtags–phyag–rgya–mchod–rten–bzhi）是：白色佛塔，其上饰以八头狮子，交予护法神星宿面夜叉护卫，此塔系大臣许甫（blon–chen–shud–pu）所造。红色佛塔，以千朵莲花为饰，交予护法神红日星魔护卫，此塔系贾擦拉囊（rgya–tsha–lha–snang）所建。青色佛塔，以千座佛塔为饰，交予护法神铁口空行母护卫，此塔达热路恭(rta–ra–klu–gong）所造。绿色佛塔，以十六座神殿为饰，交予护法神降魔金刚护卫，此塔系多吉芝琼（rdo–rje–sbre–chung）所建。再者，将所余之土、石集聚起来，又请求并建成了在慈悲洲地方的佛塔，开光之时，见塔光焰无际，故称此塔为发光塔（mchod–rten–vod–vbar）……"（见该书kha函，34页上、下）

[6] 建寺之三妃是没庐氏墀洁莫赞（vbro–bzav–khri–rgyal–mo–btsan）、蔡邦美多纯（tshe–spong–bzav–me–tog–sgron）及波雍洁莫尊（pho–yongs–bzav–rgyal–mo–btsun），他们分别建有三寺，详见本译文后面的"五妃业绩"部分。

蔡邦氏所建之寺名康松桑康凌寺。据《五部遗教》载，在该寺之转经殿（skor–khang）内，有壁画，其中有各国王都图，内画汉地、泥婆罗、于阗、乌仗那格萨尔（ayon–ge–sar）及吐蕃地区等等画图。（见该书kha函，35页上）

[7] 此处之霍尔，在此处具体指突厥而言。西藏、于阗、龟兹等地在公元3世纪已盛行大乘佛教（见羽溪了谛：《西域之佛教》，57页）。据谓疏勒三仙洞佛窟是2世纪开凿而成（李遇春：《新疆三仙洞的开窟时代和壁画内容初探》，《文物》，1982年第4期）。这表明，佛教在这里早于吐蕃五个世纪已有佛教。本文说往霍尔地取护法神像事，当指突厥地区而

言。据《敦煌吐蕃历史文书》载，公元736年吐蕃曾用兵突厥（见王尧、陈践译注本，116页）。

[8] 关于桑耶寺动工至竣工的年代，历史研究者们推算不尽相同。《布顿佛教史》说阴火兔年（me-mo-yos-buvi-lo，即787年）奠基，阴土兔年（sa-mo-yos，即799年）竣工（见该书木刻版，121页上）。法尊认为应是762~766年完成桑耶寺（《中国佛教》，第一册，138页）。王森先生认为是“约于779年，建成了在西藏佛教史上著名的桑耶寺”（见《关于西藏佛教史的十篇资料》）。东嘎·洛桑赤列先生认为763年始建桑耶寺，历四年竣工（当是766年——译者注）。

[9] 这是佛本之争的第二次交锋。墀松德赞以前以强制手段剪除了玛祥，为佛教开路。此次则以辩论方式从所谓理论上除掉本教势力，当然，墀松德赞的裁决，表明他并非中立，而是站在佛教势力的立场仲裁的。对从宗教上对本教势力进行打击，实际上是为了在政治上排除信本教的旧贵族势力。

[10] 善知识，原藏文写作“dge-ba-vi-bshes-gnyen”。此即今日所谓“格西”（dge-bshes）之全称。又据《噶迥寺墀德松赞盟书誓文碑》载，在赞普幼年之时，即有僧侣中的学者担任他的善知识。（见王尧：《吐蕃金石录》）

[11] 桂氏，即mgos-khri-bzang。

[12] 叶尔巴，即查叶尔巴（brag-yer-pa），在逻娑东北不远，该地修造石窟甚多，据《道路指南》（gnas-yig）载，大德修道窟有80个（见该书木刻版，6页上）。

[13] 当时有勘察地舆风水的人进行此事，据《拔协》载：“自泥婆罗（bal-yul）请来观风水者和卜算者，并举行了勘察地舆的仪式。”（见该书1980年民族出版社铅印本，42页）

[14] 阿雅波罗洲即圣波罗洲。洲（gling），又作“寺庙”解，以下桑

耶寺内诸神殿多以“洲”称之，其意即此。

[15] 吐蕃时期的佛像朴实有质感，正是源于有真实生活的基础，同时也反映了佛像是人造的朴素真理，并非那么神秘。

[16] 关于神殿内壁画，桑耶寺的不少殿内均有。《五部遗教》及《阿阇黎莲花生传》内有详载，可参阅。

[17] “金刚”，原藏文是“kang-king”，实际应是“king-kang”，“king-kang”，当是汉语“金刚”之对音。

[18] 桑耶寺储藏汉、藏、印等文字经典事，在《拔协》45页中有同载，《贤者喜宴》所云似据此而论。又，桑耶寺在藏书的同时还有翻译机构，后文的译场（lo-napa-sgra-bsgyur-gyi-khang）即是。许多储藏的经典不少就是在桑耶寺译的。《五部遗教》kha函曾记载所译各种经典的情况：“九座宝库即经藏之库，每库之内即有修道处一间（kevu-tshang-re），在中央宝库之修道处内，有贝叶佛经（tva-lavi-lo-mavi-bkav-po-ti），共七十六卷。其间有印藏僧人译师班智达（lo-pan）翻译的天竺佛经。另有汉地的纸卷佛经，这些系和尚摩诃衍（hwa-shang-ma-tav-a-na）译自汉地的佛典，多达十二个檀木箱。吐蕃经典有四百卷，多是密咒续部修行方法。右面修道处的门内，储有续部佛经四十卷，另有密咒部等一百七十部。左面修道处的门内，有般若十万颂及二万（五千）颂，般若经典七十八部……”（见《五部遗教》，kha函，62页上~62页下）。

[19] 据《拔协》载，诺桑全名是诺布桑布（nor-bu-bzang-po），他画有一百零二位善知识图。见该书铅印本，46页。

[20] 此段同见《拔协》，铅印本，46页。

[21] 所谓十二洲，即指围绕桑耶寺大殿周围的十二座建筑。日、月二洲，是象征日、月轮，分别建筑在桑耶寺大殿之南北两处，十二洲是指弥须山四方的四大洲和八小洲，共十二洲。桑耶寺的所谓十二洲（gling-bcu-gnyis）即象征此宗教传说的十二洲。

[22] 译场是僧人译经之所，唐代汉地译经场的规制已相当完整，任继愈先生曾有专文（见《现代佛学》）论述译场的各种情况。现存有古译场译经图传世，可见当时译经情景（见《大唐西域记》古本三种之封图，名为《玄奘译经图》，该图据明洪武藏本《百法明门论疏》插页。见向达辑，中华书局1981年版）。据有关记载，桑耶寺译场及译场壁画，其情景与唐代汉地译经情状略同，这可能与随金城公主先后进藏协助译经的僧人有密切关系。桑耶寺译场在该寺之西南隅，译场呈井字形，占地面积很大，内有柳林、清泉，环境颇幽。译场东、西、南三面有带顶走道。三面墙上绘有数十组译经图壁画。译经僧人均盘脚相向而坐，一人诵经（似是非吐蕃文字的印度、汉等文字佛经——译者注），一人口译藏语，居高位的年迈高僧厘正译语，最后由青年僧人以竹笔写在经纸之上（见李佳俊：《西藏游记》，153~154页）。

[23] 在桑耶寺确有桑耶寺全图壁画，今仍存，可观当时盛况。桑耶寺曾失火，亦有的殿因年久失修而损毁者，故今之桑耶寺已有相当部分是后期修复或重建的。

[24] 在上述十二洲建筑中，是按佛经的论藏教义（mngon-pa-dang-bstun-pa）而建四大洲（gling-chen-bzhi）及八小洲(gling-phran-brgyad)。分置大殿东、南、西、北四面，每面三座，每面形制不一：东面建筑为半圆形。南面建筑（赡部洲，即《汉藏史集》所说的包括“译音天竺洲”等建筑）呈三角形。西面建筑呈圆形。北面建筑呈四方形。（见《汉藏史集》，上册，木刻版，129页下）。

再者，有必要补注的史料是，桑耶寺还有石碑建筑。据《拔协》记载：“在转经巡礼道的后面，建有石碑一通，其上有莲花为饰，碑上铭刻盟誓概要，碑顶安置石狮”（见该书铅印本，46页）。看来此碑即指今存之《兴佛证盟牌》。又据《汉藏史集》载，在大殿的四方还建有四座依怙神殿（mgon-gang），各殿门外的前方各建石碑一通，其上各安放铜母

犬一条（zangs-kyi-khyi-mo-re-re）。见《汉藏史集》，上册，130页下。

[25] 桑耶寺建白塔等四塔，分置距主殿之四角不远处。四塔以绿塔造型最佳，塔身系由绿色琉璃砖砌筑成，釉色泛光，甚美，反映吐蕃当时造砖技术已有相当高的水平。就塔内储藏文物来说，即以白塔最丰，详见下文。

[26] 《汉藏史集》将此人写作“blon-po-chen-shud-po-dpal-gyis-ngang-mi-rgyal-re”。见该书上册，130页下。

[27] 《汉藏史集》，称此红塔为“转法轮塔”（chos-vkhor-bskor-bavi-mchod-rten）。见该书上册，130页下。

[28] 《汉藏史集》称此塔为“佛骨塔”（sku-gdung-mchod-rten）。见该书上册，130页下。

[29] 《汉藏史集》称此塔为“天降塔”（lha-babs-mchod-rten）。见该书上册，131页上。

[30] 《汉藏史集》在记载建四座彩色塔之后随即总结建桑耶寺的施工期，该书记载与其他史书所说不同，该书说：“于阳木虎年（shing-pho-stag，即774年）孟春月七日鬼宿（dpyid-zla-ra-bavi-tshos-bdun-skr-ma-rgyal）为诸神殿奠基，经六年全部完成（当是779年，即阴土羊年），于阴土羊年(sa-mo-lug，779年)，堪布菩提萨埵及阿阇黎莲花生，在开光典礼时为之祝福……”（见该书上册，131页上）

[31] 此段记载吐蕃势力南达天竺恒河之畔。在《贤者喜宴》后文亦记载墀松德赞南界事，该书说：“(吐蕃）南方直达轸宿星（skar-ma-me-bzhi）升起的边地——天竺恒河河畔（chu-bo-gangkhvi-vgram），遂统治世间三分之二的地区”（见该书ja函，112页上）。同书同页又载，吐蕃曾在恒河岸建立石碑。再者，在823年立的《唐蕃会盟碑》东侧碑文也说，墀祖德赞时，“南若门、天竺，西若大食，北若突厥、咽面等，莫不对此雍仲之王畏服，争相朝贡，俯首听命。”（文中之“雍仲之王”系

指墀祖德赞而言）

[32] 指在桑耶寺白塔中。

[33] 上述诸文物均放在白塔之内。见《西藏王统记》，藏文，1981年铅印本，212页。

[34] 《汉藏史集》说，舍利放在一百零八座佛塔之内，非一千零八座佛塔，不知孰是（见《汉藏史集》，上册，130页上~130页下）。又，所谓“金刚步”（rdo-rjevi-vgros），似指金刚所迈的步与步间距离而言。据有关资料载，在桑耶寺的围墙上，每隔一米左右建一塔。据此可知，“金刚步”似指一米距离而言。

[35] 《汉藏史集》称此妃为没庐氏绛求纯（vbro-bzav-byang-chub-sgron），称此妃所建之格吉寺为“格吉切玛林寺”（dge-rgyas-bye-ma-gling）。见该书上册，130页下。

[36] 《汉藏史集》称此妃为嘎洁措美多纯（dkar-rgyal-mtsho-me-tog-sgron），称该妃所建之寺为“khams-gsum-bzangs-khang-gling”。见该书上册，130页下。

[37] 《汉藏史集》称此妃所建之寺为甫才塞康林（sbu-tshal-gser-khang-gleng）。见该书上册，130页下。

[38] 墀松德赞之母为金城公主。据《汉藏史集》载：“（墀松德赞）母金城公主（yum-gyim-shang-kong-jo）建造了九顶正慧木屋寺（dam-pavi-shing-khang-rtse-dgu）。”见该书上册，130页下。

[39] 白色天魔，藏文写作“gnam-the-dkar”。文中之“the-dkar”，似即“the-rang-dkar-po”的缩写。

[40] 吐蕃攻突厥事，参见上述之注释。

[41] 非人（mi-ma-yin），这是一种鬼神。

[42] 除上述诸建筑之外，桑耶寺的钟最为有名，前述说有大钟八口，其中格吉寺的铜钟原是查玛珍桑寺的钟，寺毁，遂将铜钟埋于山崖之内。

后迁到格吉寺，将钟挂起。今日桑耶寺一个小院里，有红铜钟铸钟一口，原存在主殿前，后因悬钟之铁绳断裂，改移至此，上有铭文（阳文）。本段见《贤者喜宴》ja函，99页下。

再者，据《五部遗教》kha函载，桑耶寺内还曾储存有各地送来文物，如在三座宝库中有天竺、大食、突厥等诸国王所送的礼品，其中汉地皇帝所送之宝，有金制铜币（gser-gyi-dong-tse）等，还有丝绸珍宝等（dar-zab-rin-po-che）。

[43] 文中之火兔年为787年，土兔年为799年。再者，“又谓……”句内之火兔年为727年，铁马年为730年，铁兔年为751年，木羊年为755年，水兔年为763年。

第八章　藏人受戒出家及制定佛教大法

【译文提要】第八章共有4节，即桑耶寺开光；藏人受戒出家；建法律及桑耶兴佛碑；译经。本章主要记载桑耶寺开光、藏人受戒出家、定佛教大法、立兴佛盟誓碑及译经等情况。桑耶寺开光约在公元779年。开光仪式的全过程实际上是佛教仪轨在吐蕃的第一次实施，而且得到赞普王族及各大臣的支持。开光物资、差役是经过长期准备的，但主要宗教负担却从此落在属民肩上。本文说开光十二年及属民欢庆情况，明显地带有夸张性。不过从开光中的属民表演活动看，这种描写颇有吐蕃民俗画的味道，与那些神秘的宗教仪式相比显得清新别致。

从文字记载看，吐蕃藏人出家，包括显贵王族子弟在内，一开始就带有强制性，而且最突出的一点是，出家人几乎都是贵族出身者，也就

是说都是官宦子弟(blon–sras)。这反映吐蕃佛教一开始就带有很强的阶级性，宗教权力也自然地掌握在贵族手中，由此我们可以意识到：吐蕃佛教也必然为统治者服务和利用，以后的吐蕃宗教史也证明了这一点。再者，吐蕃僧人的出现，使吐蕃社会又增添了一个新的阶层，这是一个特殊而重要的阶层，具有重要的意义，因为这一阶层的人背后有王权和神权的支持，它长期深刻地影响着吐蕃社会的进程。

佛教大法的订立及兴佛盟誓碑的出现，都是为维护佛教而设的，这两者都具有法律性质，以便使吐蕃人服从吐蕃佛教的摆布。

译经是吐蕃佛教的重要内容。如果说此前的吐蕃佛教译经多借助于外力，那么自从墀松德赞培养吐蕃翻译人才和藏人出家之后，吐蕃译经已逐渐通过内外结合走向独立自主地译经了。墀松德赞时期译经成绩很大，有一系列译经规定，很值得研究。

有必要指出一点，在吐蕃佛教发展的过程中，客观上通过宗教活动使各族人民之间的文化交流密切起来，我们可以看到某些虔诚的宗教徒，如天竺人、迦湿弥罗人、勃律人、泥婆罗人、突厥人、阻卜人等等，他们远道应邀来到吐蕃传布佛教文化，这里包括有历史、语言、地理、宗教、民俗、建筑等等情况被介绍到吐蕃，桑耶寺本身的建筑艺术价值就是很好的说明。其间还有许多汉人到吐蕃协助译经，他们不仅将汉文佛经译到吐蕃，而且还同时将汉地医学、历算等著述译到吐蕃，从而密切了汉藏两族的文化交流。

总之，本章译文内容是研究吐蕃佛教史的重要参考资料。

第一节　桑耶寺开光

其时，吐蕃之所有地方神及人（yul-lha-mi-thams-cad）集聚起来，举行不可想象之歌舞游宴，吐蕃地区幸福安乐甚于天庭，所举行之幸福喜宴为时一年之久[1]。

再者，《拔协》载[2]：如是，在十二年中桑耶寺竣工。随后（臣工）请求向阿阇黎菩提萨埵献六斤金粉[3]。于是（赞普）下令向吐蕃所有一切属民征集差税，并令准备（所需）之用具[4]。阿阇黎莲花生于格如林（ka-ra-gling）闭关修行之后，随即允诺举行开光[5]。赞普召集其所辖的全体属民，并将物资聚集起来。当开光的吉日良辰来临之际，聚集起来的属民遍布红岩（brag-dmar）。阿阇黎菩提萨埵在格如林用花朵将青铜大盆装满之后随即离去，继而来到白塔之上。其时赞普见到：在三面六臂的妙金刚佛像手中拿着一束宝花（rin-po-chevi-me-tog）。再者阿阇黎做完禅定，即将乌孜大殿（dbu-rtse）上的神像迎至殿外，环绕白塔而行。面向东望，在巡礼道上的一侧，佛像的天冠开裂，于是遂向此处抛掷花朵。诸神同时而至，次第排列如前。自二忿怒明王佛像后燃起智慧之火，烤燎大地，对此，阿阇黎抛洒香水，致使火熄。此时，赞普献黄金一盆，置于花朵之上。

当举行开光大典之时（zhal-sro-chen-povi-dus），在寺外围墙上的所有佛塔之间，均堆满装有食品和酪糕的皮口袋，拟赐予参加娱乐活动之人，每人可得二至三份（食品），没有没得到食品者。

此后，所有人举行了一次盛大的娱乐活动。在缅日兰嘎小山岩（sman-ril-lan-k-brag-chung）之被太阳照到的地方前面，此处出现了一只鹿，遂用绳索擒获，然后（执鹿）游街。上述举行的首次娱乐情况，均画于巡礼道上的门后。

次日清晨，阿阇黎菩提萨埵在格如林用花朵将青铜大盆装满之后随即离去。其时赞普见到戴有头饰的五种比丘。阿阇黎菩提萨埵做完禅定，即将乌孜大殿的中殿之神像予以迎请，在巡礼道上的一侧，向所见到的东部地方抛掷花朵。诸神同时来至（中殿）之内，并如前一样次第排列。继而（向诸神像）献一盆黄金布施。在开光之时，如以前一样向娱乐者赐以食品，然后进行一次盛大的娱乐活动。娱乐内容是：一个名叫俄帕拉（rngog-pha-la）的人，能轮换骑乘七匹骆驼；有些人将刀集在一起，在奔驰的马上，将刀掷向对面的刀门上（ril-grivi-sgo-vpen）；有的人，两人相叠（mi-nyis-brtsegs），（似叠罗汉，）手举旗幡等等。上述娱乐活动情况均画在巡礼道上的门后。

复次，阿阇黎菩提萨埵在格如林，将花朵装满青铜大盆之后随即离去。赞普见到一位有妙金刚头饰的比丘。（阿阇黎菩提萨埵）在旁莫波卡（bany-smug-povi-kha）做罢禅定，随即迎请乌孜大殿之上殿诸神，并向乌孜塘（dbu-rtse-thang）抛掷花朵。诸神同时来至殿内，复次第排列如前。继之向（诸神）献一盆黄金布施。在开光之后期，又向诸娱乐者赐予食品。随后又举行一次盛大娱乐活动：一人名叫强嘎波（vjang-dgav-bo），他将七根紫檀木柱立在头顶上，在乌孜塘奔跑，然后将（木柱）抛向乌孜大殿南门的门槛上；此外，有些人是：一个人支撑着另一个人，从齿木树和桦树等树的（木柱）顶部奔跑而过；有的魔术家在木（柱）顶端表演烈火烧身；又有一个聪明灵巧的少年，他的表演是，在松树上（将身体）探出（树外）。上述这种最后的娱乐活动情况，均画在巡礼道上的门后。总之，阿阇黎菩提萨埵（slob-dpon-bo-dhi-sa-dwa）在桑耶正式与非正式的法会上，经请求共举行了八次开光。在举行的第七次开光的标志是：他显出神变真身，此与加持祝福同样吉祥[6]。

此后，赞普坐在清凉殿（gsil-khang），此殿坐落于湖内的莲花干茎之上，观看精巧的本尊神殿，心中甚为欣悦，遂想道：“我之此三种形制

的寺院屋顶，不像建造而成，而是如同（自然）生长出来的一般，我是多么高兴啊！”此后，他所做的十三种各类歌曲编成道情歌词。诸大臣分别各唱一支骄傲之歌，诸如琛氏（所唱）的《高声远扬》等等[7]。如是，在一年之内跳了大型的快乐舞；每人唱了一支歌；每匹马赛过一次跑；每只鸟啼鸣过一次。其时，吐蕃平安快乐，福禄吉祥。上述情形均画于乌孜大殿之门后的北面。

大阿阇黎莲花生（slob-dpon-chen-po-padma）举行开光的稀有（情状），在《拔协》一书中未有记载，然莲花生传记中（所载）的稀有情况却与之相同，例如，据谓石碑上的狮子曾发出过吼叫；护法神曾散步游玩，等等。如同查玛珍桑寺（brag-dmar-mgrin-bzang）的开光稀有情景一样，而且比它（规模）还大，也更为稀有罕见。然而却未见到（有关）文献。

至于如何举行喜庆宴会，在《大遗教》（bkavi-thang-yig-chen-mo）中有如是叙述：在吉祥桑耶寺（dpal-gyi-bsam-yas），当在举行开光喜宴之时，在措莫古（mtsho-mo-mgur）的中央[8]，此亦即生长着莲花主茎之地[9]，赞普坐于金座之上。可意的五位王妃盛装而坐；所供养的全部译师班智达，均在讲经说法；所有主要的执法大臣（chos-blon）环列于座位之后[10]。如是（赞普）属下的幸福属民，从卫藏阿里一切地方起，无一处不集会（庆祝）。以各种饮食等享用之物，使一切所欲均可满足。跳起欢乐舞，唱着快乐歌，日复一日无间断。伞、幢以及飞幡等等，（其数量之多）几乎遮蔽了中午的太阳，使飞禽雀鸟也几乎无飞翔之地。黔首属民充满大地，（其数量之多）致使骏马无驰骋之地。铙钹之乐如龙鸣。所有男女少年装饰打扮，手执牦牛尾，击鼓、歌唱、舞蹈，他们（学着）牦牛叫声、狮子吼声和老虎啸声。他们（戴着）面具（扮成）幼狮[11]，舞蹈者（佩以）美丽的装饰，手里拿着鼓，游戏、散步，等等。上述人们向赞普供奉。如是，全体王之属民（rje-vbangs）其欢乐的身体（dgab-bavi-lus）

欢乐得身不由己；人们跳舞，（其舞蹈之声）犹如天空降雨一样，快乐之心令人忘却（一切）。

每人各自唱一支敬慕之歌。如是，由神作为王者——法王墀松德赞，此赞普从宝座上站立起来，唱起一支快乐的歌："我那三种类型的大殿殿顶，系由多种珍宝建造而成[12]，此殿不像建造而成却似（天然）长成。我之神殿最为稀有，看上去多么令人欢欣！过后想起亦使人心情安逸[13]。以东胜身洲为模式，那是东部之三座神殿，（内藏）诸种珍宝[14]。以南赡部洲为模式，则是南部的神殿[15]。以西牛货洲为模式，则是西部的神殿[16]。以北俱卢洲为模式，则是北部的神殿[17]。我之雅克厦上下神殿[18]，其状如同升起于天空的日月。我之王妃的三座神殿，如同陈设着的玉质曼陀罗。我的那座白色佛塔，如同右旋之白螺。那座红色佛塔，犹如火焰冲天。那座青色佛塔，好似矗立着的玉柱。那座黑色佛塔，宛若铁钉钉在地上。我之佛塔实属稀有罕见[19]。"上述诸种即是欢乐之歌。复以三十三天之天神歌曲为模式，唱起了《玉殿金座》之歌。

天子穆尼赞普（mu–ne–btsan–po）唱了一支《宇宙之灯》。天子穆底赞普（mu–tig–btsan–po）唱了一支《健美之狮》。诸王妃亦歌之，其歌曰《玉湖漩波》及《玉叶嫩枝》。诸僧侣亦歌之，堪布菩提萨埵歌一曲《善静修次第》。阿阇黎莲花生歌一曲《制服神魔》。贤者贝若咱纳（bee–ro–tsa–na）歌一曲《韵歌回荡》。努班纳喀宁波（snubs–ban–na–mkhav–snying–po）歌一曲《鹏翔于空》[20]。恩兰杰哇秋央（ngan–lam–rgyal–ba–mchog–dbyangs）歌一曲《马项明王傲歌》[21]。久若贝吉桑波（cog–ro–dpal–gyi–bzang–po）歌一曲《九幸福吉祥歌》[22]。

诸大臣亦歌之。执法大臣桂干（chos–blon–chen–po–mgos–rgan）歌一曲《洁白的挺拔之树》。墀桑雅甫拉（khri–bzang–yab–lhag）歌一曲《慧书幻化之钥》[23]。雄甫贝吉僧格（shung–bu–dpal–gyi–seng–ge）歌一曲《小螺长玉》[24]。将军拉桑路贝（dmag–dpon–lha–bzang–klu–dpal）歌一曲《大

小胡麻》。娘桑祥波墀杰（nyang-bzang-zhang-po-khri-rgyal）歌一曲《狮子大滚》。贝吉甸桑贝莱（sbas-kyi-brtan-bzang-dpal-legs）歌一曲《六十八愿》。噶尔吉琼波彤促（mgar-gyi-khyung-po-dum-tshugs）歌一曲《鹫鹰翱翔》。琛吉多杰芝琼（mchims-kyi-rdo-rje-spre-chung）歌一曲《琛氏敬供歌》[25]。那囊杰擦拉囊（sna-nam-rgyal-tsha-lha-snang）歌一曲《上等白芷树》。墀真拉约库隆（kgri-vbring-lha-vod-khu-long）歌一曲《上中下三持藏》[26]。尼雅墀桑扬敦（gnyags-gyi-khri-bzang-yang-ston）歌一曲《明光遍布》[27]。恩兰·达热路恭（ngan-lam-stag-ra-klu-gong）歌一曲《六面铁猴》。

诸首领亦歌之，歌一曲《珍贵的黄金花》。诸勇士亦歌之，歌一曲《虎山九叠》。诸贵妇亦歌之，歌一曲《花蔓》。诸少女亦歌之，歌一曲《多光的村市》。其他之歌不可言状。总之，在一年之内，每人歌一曲，每匹马奔跑一次，每棵树顶飘曳旗帜一面。漫长的快乐吉祥集会，享受着安乐吉祥。

第二节　藏人受戒出家

墀松德赞王降旨云：“今生安乐之梦，此系虚伪之事。因此，为长远理想计，当需修成菩提。”于是，遂令诸聪慧少年学习翻译两种语言。[28]同时迎请十二位说一切有部之比丘[29]，菩提萨埵亲任教师，首先是大信仰者拔墀斯（rba-khri-gzigs）出家为僧，并成为一位具五通者（mngon-zhes-lnga-ldan），而赞普则赐其名为“吐蕃之宝（bod-kyi-rin-bo-che）”，此即所有吐蕃人出家者之初始（bod-mi-rab-byung-kun-gyi-thog-ma-yin）[30]。这

些事迹即所谓在吐蕃建立了僧伽（nab-byung-btub-ba），六名聪慧之人首先受了比丘戒（bsnyen-ngar-rdsogs）。此后比丘、沙弥广为发展[31]，并自天竺萨霍（za-hor）、迦湿弥罗（kha-che，即克什米尔）、中天竺（yul-dbus）及汉地（rgya）等地，迎请来许多标准的大班智达（pan-chen-tshad-ldan）。一些精通翻译的人，将天竺、汉地和于阗（li-yul）等地区的佛经，凡是能得到者大部分译到吐蕃[32]。诸僧侣的生活由吐蕃政权机构提供。（这些僧人）虽出自于（赞普）属下，但却被敬供于头顶之上。三学清净三藏清通[33]，大乘极广当通达，遂之出现无数学者大德，叶尔巴山（出现）一百零八位获得成就之人[34]，曲卧山（chu-bo-ri）[35]（出现）二十一位获得成就之人。在诸修道处，出自持咒及三藏者，其间获得殊胜共通悉地成就之人为数颇多。以适宜的宣讲佛法，将所有吐蕃的属民引向正路。其时所见到的吐蕃弘扬的佛教，据谓是世界上其他地方前所未有者。后来一些天竺大班智达亦加以赞扬。

再者，如《大拔协》一书原文，在桑耶寺喜宴之后，诸聪慧之人随即出家。但《中拔协》则谓，在桑耶寺竣工之后在未开光之前，（聪慧者）业已出家。诸史各有著述，但未计算先后次序。

《唐益》（thang-yig）则载：在举行喜宴之时，贝若咱纳（bee-re-tsa-na）即已在位（指已经出家——译者注）。而其他多数人则由巴热甸（rba-ratna）任亲教师授比丘戒。但是，如不满十年则不宜任亲教师，因此菩提萨埵（bo-dha-sa-ta）来到吐蕃，未久则众聪慧者出家为僧，此事明矣。于是，派遣朗卓囊谢（lang-gro-snang-bzer）、聂达赞董斯（gnyer-stag-btsan-gdong-gzigs）、森果拉隆斯（seng-mgo-lha-lung-gzigs）及琛梅拉（mchims-me-lha）等人，自天竺超行寺（bri-ka-ma-la-shvi-lavi-gt-sug-lag-khang，又称“超戒寺”——译者注）迎来十二位根本说一切有部之比丘，他们于羊年春正月之上旬八日抵达（赞普）王宫。菩提萨埵任堪布（亲教师），诸聪慧者随即出家。此后受比丘戒而相继出家者多有

发展。其时任堪布（亲教师）之人是：霞日浦（shva-rivi-bu）、查坚森（dgra-gchan-zin）、路楚（klu-sgrub）、莱甸切（legs-ldan-byed）、贝贝（dpal-sbas）、益喜宁波（ye-shas-snying-po）以及菩提萨埵等人，在桑耶寺壁画中即有（彼等画像）[36]。

再者，《大拔协》载，其时，诸王臣进行歌舞消遣（指开光喜庆——译者注）。但在此以前在吐蕃尚无比丘之名，而桑耶寺之所有墙基均被弄成老鼠洞，神殿和佛像等因为没有供奉和侍者，所以赞普心中不安，遂对众属民说道："应宜推行佛法。"由是于羊年春正月时，阿阇黎迎请了说一切有部及中观分别说一切有部的十二位比丘。阿阇黎教尚论（zang-blon）之诸子（学习）梵语，因此，琛阿努（mchims-a-nu）之子释迦扎帕（shva-kya-pra-bha）、巴果罕兑（pa-gor-hen-vdod）之子贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）、拔墀谢（rba-khri-bzher）之子墀斯（khri-gzigs）亦即桑希达（sang-shi-ta）、尚尼雅桑（zhang-nya-bzang）之子拉甫拉赞（lha-bu-lha-ptsan），以及许甫空列（shut-bu-khong-leb）等人学会（梵）语。琛列斯（mchims-legs-gzigs）等许多人则不会（梵语）。大臣桂干（blon-po-mgos-rgan）说道："我们大臣中没有空暇，因此无暇学习阿阇黎语（a-tsa-ravi-skad），所以，遂有所谓要求（学习）'老人法'（rgan-povi-chos）。"但阿阇黎则说："父语与母语（a-pa-dang-a-mavi-skad）实际上已经出现，这同梵语（mam-kri-tavi-skad）是相同的。为此，应了解并精通吐蕃语，虽然没有梵语（mam-kri-tavi-skad），但吐蕃（语）是菩萨神变之语，故此可以（用此种语言）传布佛法。于是随即传经布道。其时，赞普问道："在我吐蕃地区内尚无比丘，可否在我的纯良的尚论中选定比丘呢？"阿阇黎说道："可以试建（僧伽）。"于是随即从学习语言的人中，首先剃度吐蕃之大信仰者拔墀斯（rba-khri-gzigs）出家。此人做比丘后，其名则称贝央（dpal-dbyngs）。因此人具有五通成就，故赞普欣喜，并予顶礼，且称其为"吐蕃之宝"（bod-kyi-rin-po-

che)。继之赐其名为“拔热甸”（rba-ratna）。此即为吐蕃之最早僧人。再者，又请求剃度僧人，（阿阇黎）说道：“试度之！”于是，拔赛囊（rba-gsal-snang）、巴果（pa-gor）、贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）、恩兰杰哇秋央（ngan-lam-rgyal-ba-mchog-dbyangs）以及阿阇黎仁钦秋（rma-ava-tsarya-rin-che-mchog）等五人，加上杰哇绛秋（rgyal-ba-byang-chub）共为六人，彼等均做比丘。赛囊（gsal-snang）早先请求为其发菩提心，曾命名为益希旺波（ye-shes-dbang-po）。对上述诸人均予以命名，此后即称彼等为“预试六人出家”（sad-mi-drug-rab-du-byung）[37]。

上述文献中有误。早先之贾珠嘎堪（rgya-phrug-gar-mkhan），据谓又写作拔桑希（rba-sang-shi）。而拔热甸（rba-radna）乃所谓拔墀谢（rba-khri-bzher）之子。因贾珠桑希（rgya-phrug-sang-shi）乃汉地使者之子（rgya-nag-ge-po-nyavi-bu），因此不属于拔氏之族（rbavi-rus-su-mi-vong-pa）。复次，虽然有些（著作）写有所谓“恰墀斯（bya-khri-gzigs）”者[38]，然而此系文字之误。此二族的根基是不同的。

菩提萨埵（bo-dhi-sa-dwa）之名又称显达热格希达（shvan-rakshi-ta），其名称中所附带的“热格希达（rakshi-ta）”，此是全名的尾称，所谓贝若咱纳热格希达（bee-ro-tsa-na-rakshi-ta）等名称中亦有这种尾称。

又谓，《拔协》内载的“预试六人”（sad-mi-drug），其中的莱松（legs-gsum）[39]被换成臧莱楚（gtsang-legs-grub）；恩兰（ngan-lam）之下增加了昆禄旺布（khon-kluvi-dbang-po）。于是遂成“预试七人”（sad-mi-bdun）。

再者，在《布顿佛教史》中，当雕版时是否校勘者有错误呢？其中就如衮钦甫（kun-mkhyen-bo），此（记载）虽无错乱，但最初是令恰墀斯(bya-khri-gzigs）出家为僧，且此人成了具五通者。此后则是拔赛囊（rba-gsal-snang）、拔墀谢（rba-khri-bzher）、桑希达（sang-ve-ta）、巴果贝若咱纳（pa-gor-bee-ro-tsa-na）、恩兰杰秋（ngan-lam-rgyal-mchog）、

昆禄旺布松哇（khon-kluvi-dbang-po-srung-ba）、玛仁钦秋（rma-rin-chen-mchog）及臧莱楚（gtsang-legs-grub）等八人出家，彼等之法名则为益希旺波（ye-shes-bang-po）及贝央（dpal-dbyangs）等。所谓“预试七人”，其中拔墀斯（rba-khri-gzigs）在第一和第三的（位置上）被计算了两次。而墀谢（khri-bzher）之子是桑希达（sang-shi-ta），在区分和判断他们的界限时错弄成了两人，于是随即计算成九人或八人。所谓“七人（mi-bdun）”，其中拔热甸（rba-ratna）似即益希旺波（ye-shes-dbang-po）[40]，这些都是大错的。

许多古代人又谓：拔曼珠宝利哇玛（rba-mnydsu-shri-warma，原藏文注云：即强贝果恰，vjam-dpal-go-cha）；臧埃温扎热格希达（rtsangs-nge-wendra-rakshita，原藏文注云：即拉旺松哇，lha-dbang-phrung-ba）；阐卡穆堪扎热格希达（brang-ga-mu-khendra-rakshita，原藏文注云：即桂旺波桑哇，sgovi-dbang-po-srung-ba），以上为“三老”（rgan-gsum）。中间者是：朗康巴果恰（rlangs-khams-pa-go-cha）；年轻者是：昆纳肯扎（khon-nva-gendra，原藏文注云：即禄旺波，kluvi-dbang-po）；巴果贝若咱纳（pa-gor-bee-ro-tsa-na，原藏文注云：即那囊氏，rnam-snang）；玛阿阇黎仁钦秋（rma-ava-tsarya-rin-chen-mchog），以上为“三少”（gzhon-gsum）。上述诸人即所称之“预试七人”（sad-mi-bdun）。

有人说是：拔热甸（rba-radna）、琛释迦扎帕（mchims-shwa-kya-pra-bha）、臧莱楚（gtsang-legs-grub）、贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）、尚拉甫（zhang-lha-bu）、许甫空列（shud-bu-khong-legs）、益希旺波（ye-shes-dbang-po）等七人。总之，主张虽多，但是《拔协》的说法则掌握了关键。

《广史》（lo-rgyus-chen-po）又说，最早（受）比丘戒律者是拔氏二僧侣（rba-yi-bandve-gnyis）；大德中之最佳者是恩兰（ngan-lam）、拉隆（lha-lun）二人；最聪慧者是玛氏僧人仁钦秋（rma-ban-rin-chen-

mchog)；听闻最广者是莱松绛秋杰（las-gsum-byang-chub-rgyal）；最佳学者是贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）。这种说法是：在《拔协》的六人之上增加了拉隆热甫久央（lha-lung-rab-vbyor-dbyangs），遂为“预试七人”（sad-mi-bdun）。在此“预试七人”之上又增加了两人，即威力最盛的纳喀宁波（na-mkhav-snying-po）及福德最大的墀松德赞（khri-srong-lde-btsan），随即乃有所谓“吐蕃殊胜九人”（rab-kye-mi-dgu）之说。

《拔协》又载，其时，赞普说道：“如果实行佛教，则当需要僧侣。因之，未成年之后妃及尚论之子凡有信仰者，均令彼等出家。”赞普言罢，诸大臣说道：“如果出家，然无生活给养。”赞普口谕：“我将令上级机构付予给养。”（诸大臣）又谓：“如果（僧人）不当兵、不出差，将会遭到惩罚。”（赞普）则曰：“关于当兵、出差，我将令我的属下支付，以此作为善事供养。”（诸大臣）又说：“不能学习三藏。”（赞普）赐教曰：“当思念善事。”此后，遂于羊年仲冬月在桑耶寺竣工开光之后，当举行殊胜大供奉之时，长妃墀洁莫赞（khri-rgyal-mo-btsan）及苏赞莫杰（sru-btsan-mo-rgyal）等等一百人出家，拔热甸（rba-ratna）任彼等之亲教师。总之，其时有三百人出家。

第三节　建法律及桑耶兴佛碑

其时颁布大诏令，制定佛教之教戒法规（chos-khrims）。此后，对其统治下的属民规定：男人不挖眼，女人不割鼻（pho-mig-mi-dbyung-mo-sna-mi-bcad）。犯罪者不杀。一切众生听从王命。王与属民均应对出家者顶礼供奉。以上诸种即所颁布之“佛教之大法”（chos-kyi-bkav-khrims-

chen-po)[41]。

如是，为奉行（佛教和遵循佛教大法），除赞普父子及权臣（btsan-po-yab-sras-dang-sna-chen-po）之外，大臣以下所有首领（blon-chen-man-chad-nas-sna-la-gtogs-pa）均持剑发誓（ril-gyis-bro-bor-ro），并建兴佛盟誓碑（chos-gtsigs-mdsad-bkav-gtsigs-kyi-rdo-ring-btsugs）[42]。

第四节　译经

继之，委任出家人的寺院轨范师（chos-grwavi-slob-dpon）及非正式门徒的轨范师（nya-mavi-slob-dpon）。其时及其以后，佛教三宝及僧侣之供养，均由大内府供应（dkon-mchog-gsum-dang-dge-vdun-gyi-bshos-ni-khab-so-chen-mo-las-sbyar）。

初，益希旺波（ye-shes-dbang-po）随阿阇黎菩提萨埵（slob-dpon-bo-dhi-sa-dwa），遵（赞普）之谕而皈依佛教，俟后随即决定翻译（佛经）。大译师（lo-tswa-ba-chen-po）担任天竺（佛经）的翻译（rgya-gar-gyi-lo-tsva）[43]，阐卡莱贡（bran-ka-legs-kong）、拉隆禄恭（lha-lung-klu-gong）、果恭维恭（vgo-gom-dbus-gong）及琼波孜孜（khyung-po-rtse-rtse）等等担任汉地（佛经）的翻译，在迎请汉地和尚玛果莱（rgyavi-hwa-shang-ma-ko-le）之后，遂即进行翻译（汉地）佛教经典[44]。此后，当拔热甸（rba-radna）首译《十万般若颂》（shserb-vbum）之时，其梦中得到如下之预言：“在吐蕃大量翻译《般若十万颂》，以此福德及灵验将使全世界均奉行大乘佛教（theg-pa-chen-po）。”当拔阐堪布曼殊（rba-bran-mkhan-po-mnydzu）向赞普墀松德赞（btsan-po-khri-srong-lde-bt-

san）王臣属民宣讲《十万般若颂》之时，赞普欣喜，随后即予以顶礼，并赐予丰厚奖赏。所集中之所有续部亦由曼殊（mnydzu）翻译。

又，仆从、比丘及所有众生说道："对于精通佛法者应给以赏赐。"后妃拉洁（jo–mo）说道："如是，为精通佛法者将赏赐何种食物呢？"据说宣布：凡一切能者翻译了所规定的天竺经典，其所有一切生活物资均由高级机构(bla–chen–po）提供。在格如林（ke–ru–kleng）设置厨房，为三百名僧人提供十三种膳食，负责此项事务的官员（lag–dpon）是王妃绛秋洁（jo–po–byang–chub–rje）。此外，（僧人）坐于垫上，每僧一卷大部头佛经（似指《般若经》——译者注），以此作为一卷，然后诵读，每白昼诵经十万次。以上即所宣布之诏令。

关于译经情况，虽然有某些推测的（说法），但在现今之《拔协》一书中则有如是记载，在《大拔协》中有一种（说）法是：首先翻译了汉地佛经（rgya–nag–povi–chos）。天竺佛典中之密宗三续部（nang–rgyud–sde–gsum），（其内容）耽于酒肉，此不适于吐蕃，故不译。但说一切有部（thmas–cad–yod–smravi–sde）、分别说一切有部（bye–brag–du–smra–ba），因（其内容）阐明因果，知此适于吐蕃，遂译之。再者，启请益希旺波（ye–shes–dbang–po），请其翻译少量之四阿含经（lun–sde–bzhi）中的《长阿含经》（lung–ring–po）及全部之《譬喻部》（rtogs–pa–brjod–pa），又翻译了《阿毗朗达玛之声闻俱舍》（mngon–pa–la–nyan–thos–kyi–ko–sha）。或有谓者，在律部方面（vdul–ba），关于《僧伽大方广经》(dge–vdun–phal–chen–sde）方面的广大戒律（khrim–yangs–ches–pa）、上座部（gnas–brtan–pa）及正量部（mang–bkur–ba）等三类佛经不译。声闻部之律藏（nyan–thos–kye–vdul–ba）、经藏(mdo–sde）以及大乘之阿毗朗达玛论(theg–chen–gyi–mngon–pavi–bstan–bcos）等均译之。又，在祖特罗(tandra）方面，其间有大瑜伽（ma–hva–yo–ga），为使外道转入善业，但(其内容）净秽不分，故不译。至于阿底瑜伽（a–ti–yo–ga），彼似是法宝

(chos-kyi-dbyig)，但在不领悟时，（其内容）可（使人）倒退，故不译。再者，密咒瑜伽（sngags-yo-ga），（此需要）能人，但吐蕃尚未出现能人，故不译。支雅波罗门(kri-ya-bram-ze）等人为持善业而所宣讲（之法），因吐蕃清净业尚小，故此不译。阿努瑜伽（a-nu-yo-ga），（其内容）旨在向有污点者宣讲，但吐蕃志向远大，故不译。此外，考虑到乌巴雅（a-pa-ya）有益于吐蕃，故由益希旺波（ye-shes-dbang-po）译之。至于经藏（mdo-sde）及陀罗尼咒（gzungs），凡天竺所存者均译之。此后，赞普说道："天竺和汉地之佛经已大部译就，俟后全部佛经凡存于那烂陀寺（shri-nva-lentra）者遭到火焚。该寺中尚有部分未焚者及未译者，这些已铭记我之心中。"上述虽所载如此，但这也是尚待（进一步）研究之题材[45]。

再者，《布顿佛教史》（bu-ston-chos-byun）载：此外，天竺之阿阇黎毕玛拉米扎（rgya-gar-gyi-slob-dpon-bi-ma-la-mi-tra）、桑结桑哇（sangs-rgyas-gsang-ba）、显底卡拔（shvanti-garba）、毗休达森（bi-shud-dha-sidngha）等，以及吐蕃译师"预试七人"（bod-kyi-lo-tsva-ba-sad-mi-bdun）、却吉囊哇（chos-kyi-snang-ba）、班底纳喀（ba-ddhan-mkhav）、卓仁钦岱（sgro-rin-chen-sde）、囊巴米多巴（rnam-par-mi-rdog-pa）和释迦约（shva-kya-vod）等，彼等担任翻译，翻译了众多佛经。继而迎请了持咒者达玛格底（dha-rma-ki-rdi），在瑜伽金刚界（yo-ga-rdo-rje-dbyings）之坛城处，在伏魔密咒洲内，此持咒者传授灌顶。迦湿弥罗国（kha-che）之班智达孜纳米扎（panda-ta-dsi-na-mi-tra）及达纳希拉（dva-na-shvai-la）等，彼等在清净律室洲（rnam-dag-khrims-khang-gling）中宣讲戒律。汉地和尚（rgyavi-hwa-shang）等，他们于不动禅定洲（mi-gyo-bsam-gtan-gling）参禅入定。在声明清净洲（brda-sgyor-tshangs-pavi-glib）讲授声明论。在财库贝嘎洲（dkon-mdsod-pe-kar-gling）安置财宝。在毗卢遮那洲（bee-ro-tsa-navi-gling）讲授佛经

(chos-vchad-pa）等。以此圆满地弘扬佛法。此后，在龙年讲经者住于丹噶尔宫（pho-grang-ldan-dkar），担任翻译的师长底贝孜（bandha-dpal-brtsegs）及班底禄旺波（badha-glavi-dbang-po）等诸人，彼等在吐蕃翻译了佛教经典。据谓，其时将所做的（佛经）名签、卷数及页码予以确定，继之写成目录（dkar-chag-du-bris）[46]。

注释：

[1] 此庆祝是为桑耶寺竣工而举办的，藏文写作“rab-gnas”或“rab-tu-gnas-pa”，意为“开光”，届时举行迎佛仪式等。详见下文开光内容。

[2] 关于《拔协》所记载的开光庆典内容，见民族出版社1980年铅印本，55~57页。《贤者喜宴》所引《拔协》内容即如此。

[3] 《西藏王统记》（见1981年北京排印本，213页）说，赞普献给阿阇黎莲花生和菩提萨埵的礼物是黄金（gser-gyi-phyag-rten）及饰有珍宝的衣服（rin-po-ce-da-mas-brgyan-pali-na-bzav）。又，据《知识总汇》(shes-bya-kun-khab）说，此次桑耶寺开光是在桑耶寺竣工一年之后由菩提萨埵及莲花生主持的（mkhas-grub-de-gnyis-kyis-rab-gnas-mdsad）。见该书，民族出版社1982年排印本，上册，434页。

[4] 向属民征集差税，准备各种开光应用物资。这句话看来是可信的，以后的吐蕃宗教活动，其费用负担几乎都转嫁到属民身上。从这里可以看到，随着吐蕃寺院的出现，属民的宗教负担是相伴而行的。

[5] 《贤者喜宴》在下文说，桑耶寺开光共举行八次。而《西藏王统记》说是七次（该书214页）。前者说八次，为时十二年，后者说七次，为时一年（该书220页）。《汉藏史集》又说开光时间长达十三年（该书上册，130页下）。从各方面看，“十二年”或“十三年”之说有夸张之嫌，不足信。

[6] 以上记载吐蕃人在开光庆典上的各种杂技表演很精彩，是研究吐

蕃民间杂技艺术的珍贵史料，此为它书所未载者。对此，《莲花生传》只简要描述了几笔："当举行开光之时，王臣坐于中央，歌舞、音乐（同时而行），魔术家（sgya-ma-mkhan）表演魔术，力士们比赛膂力。"（该书木刻版，161页）关于藏族民间杂技及体育活动，从唐代一直流传下来，藏文写作"rtsed-vjo-rtsal-rigs"，内容相当丰富并有民族特色，如举石（rdo-vgyogs）、射箭（mdav-vphen，又作nyag-phrag-vphen-pa）、摔跤（vdsing-mo-vgyer）、赛马（rta-vgyogs）、赛跑（bang-apgyongs，或bang-rgyug-pa）、技巧(yang-rtse)、叠罗汉（mi-nyis-rtsegs）等。其他还有溜索一类的表演，此又谓之"飞神"，还有翻杆、跳火轮以及游泳表演等。上述诸种在布达拉宫司西平措大殿的壁画中有载。《颇罗鼐传》中亦曾记载1727年的一次民间体育杂技表演，地点在后藏巴朗县，是为迎接颇罗鼐而召开的，描写水陆两种技艺，颇为传神；布达拉宫的浴佛节图及扎什伦布寺的游泳壁画，都是描述藏人游泳技艺的，其中以浴佛节图最为精彩（时间约在1690年）。汉文书《西藏图考》亦有记载。

又，吐蕃杂技当与汉人有关。文成公主与金城公主进藏时均有"杂技"随从，"杂技"之中亦包括"百技"（即百戏，亦所谓杂技也）。821年，唐朝使臣刘元鼎出使吐蕃，吐蕃赞普特举行文艺表演以示欢迎，据《新唐书·吐蕃传》载，参加演出的人，其中"……杂曲、百技皆中国人（此处特指汉人而言——译者注）"。可见汉地杂技对吐蕃杂技艺术影响之深。另在敦煌壁画中的《百戏图》（85窟）及《营技图》（156窟）中也记载了汉地杂技。敦煌曾长期被吐蕃占领，汉地杂技艺术自然会与吐蕃杂技交流。再者，阿里所谓古格王宫壁画亦有音乐、歌舞、杂技内容，可参阅。

[7] 吐蕃民歌历史悠久。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》中记载了许多吐蕃赞普王臣盟誓和庆典时的歌词。桑耶寺开光时，吐蕃王臣属民等人均表演歌唱，据《汉藏史集》载："赞普编制'十三种王者欢乐歌（rje-

vi-ragv-glu-bcu-gsum)'。诸大臣唱'幸福吉祥九歌（skyid-pavi-dpal-dgu)'等。每人唱吉祥歌一首。"（该书上册，131页）。关于王臣、王妃、僧侣等歌唱情况下文有详载。

[8] 措莫古（mtsho-mo-mgur），《莲花生传》写作"grag-rmar-mtsho-mo-mgur"（该书木刻版，161页下）；《汉藏史集》写作"grag-rman-mtsho-mo-vgur"，此地在桑耶寺近旁。

[9] 莲花生茎。此是神话传说，形容该地神圣，似莲花主茎一样。

[10] 在《西藏王统记》中说是大臣环列于赞普坐处的边上（rgyal-po-bzhugs-pavi-mthav-la-bskon)。又，《贤者喜宴》在这一大段记载中，均引自《大遗教》，但与《西藏王统记》所引的《大遗教》在内容上有差异，可能两者所据版本不同。例如，下文的"(赞普）属下的幸福属民"句，《西藏王臣记》所引同句中无"幸福"二字。同样，在"从卫藏阿里一切地方起"句中，《西藏王统记》中则无"阿里"二字。以上均见《西藏王统记》，1981年北京排印本，214页。

[11] 骏马，《贤者喜宴》写作"gye-gling-rta"，而《西藏王统记》写作"gyi-gleng-rta"。应从后者。

又，"他们（戴着）面具（扮成）幼狮"句，在《西藏王统记》将"面具"（vbag）写作"龙"（vbrug)。（见该书，215页）如是，此句则应是"(扮成）龙和幼狮。"

[12] "多种珍宝"，《西藏王统记》作"五种珍宝"（rin-chen-lnga)；下句"诸种珍宝"，《西藏王统记》亦作"五种珍宝"（该书215页）。

[13] 从上述"系由多种珍宝建成"至此句"过后想起亦使人心情安逸"，共五句。此五句在以下诸段中是重复出现的，此为《西藏王统记》所载。

[14] 此句以下按《西藏王统记》所载共缺五句。

[15] 《西藏王统记》说是“南部的三座神殿”。又，此句以下缺五句。

[16] 《西藏王统记》说是“西部的三座神殿”。又，此句以下缺五句。

[17] 《西藏王统记》说是“北部的三座神殿”。又，此句以下缺五句。

[18] 此“雅克厦上下神殿”，似指桑耶寺主殿南北的日、月二洲。

[19] 据《西藏王统记》比较，此句以下缺“只要一见心欢喜，此后想来心安逸”两句。

[20] 努班纳喀宁波（snubs-ban-na-mkhav-snying-po）。《西藏王统记》作“gnubs-ban-nam-mkhavi-snying-po”。（该书北京1981年排印本，218页）

[21] 恩兰杰哇秋央（ngan-lam-rgyal-ba-mchog-dbyangs），《西藏王统记》作“ngan-lam-btsun-pa-rgyal-mchog”。见该书218页。

[22] 久若贝吉桑波（cog-no-dpal-gyi-bzang-po）。《西藏王统记》作“mkhas-pa-cog- ro-dpal-bzang”。见该书218页。

[23] 墀桑雅甫拉（khri-bzang-yab-lhah）。《西藏王统记》记为“其弟子（或子）雅甫拉墀桑(de-sras-yab-lhag-khri-bzang)”。见该书219页。

[24] 《小螺长玉》（dung-chung-gyu-ring）。《西藏王统记》写作“ngur-nung-gyu-rings”，即小（红）鸭长玉。见该书219页。

[25] 琛吉多杰芝琼（mchims-kyi-rdo-rje-spre-nung）。《西藏王统记》写作“mchims-kyi-rdo-rje-sprel-chung”。见该书219页。

[26] 墀真拉约库隆（khri-vgring-lha-vod-khug-long）。《西藏王统记》写作“khri-vgring-lha-vod-khug-chos”。见该书219页。

[27] 尼雅墀桑扬敦（gnyags-kyi-khri-bzang-yang-ston）。《西藏王统记》写作“gnyags-kyi-khri-bzang-yang-bon”。见该书219页。

[28] 此段是说明墀松德赞为何下令让吐蕃人出家的原因。《汉藏史集》说，当在（开光）的安乐热闹的时刻，寺院的侍者出现了心思涣散的情况。这时赞普说道："现今如能使我的愿望实现，就需要各种使这些稀有的寺院免遭损坏的侍者，是否有适宜之人呢？"于是阿阇黎说道："在天竺对三宝之侍者称作香灯师大德（dkon-gnyer-zer-bavi-btsun-pa）。而早期的吐蕃则无香灯师大德，赞普陛下可想一下，需要找出有信仰的臣属，谁适宜，即可。"继之赞普说道："如是，在吐蕃人中凡有适合之大德，则请阿阇黎接纳吧。"阿阇黎说道："适宜与否，可以试验之。"（以上见该书上册，132页）

《拔协》也谈到桑耶寺开光后，桑耶寺因无侍者管理而趋于荒废和败坏的情景，该书说："其时（指开光——译者注），诸王侯臣工歌舞享受而心思涣散。此以前吐蕃尚无比丘之名（dge-slong-gi-ming-yang-med-pa）。因此，桑耶寺之墙基成了老鼠洞。也没有祭祀神殿和三宝的人员和管理侍者（mchod-pa-dang-zhabs-rtog-byed-pa-med-pa）。对此，赞普内心不悦，随即说道：'当令属民学习佛法方可。'"（见该书北京1980年排印本，57~58页）

[29] 关于迎十二位说一切有部之比丘事，这些约束来自天竺。《松巴佛教史》说："于阴火羊年，自天竺迎来说一切有部之十二位比丘（thams-char-yod-smu-bavi-dge-slong）。"（见该书ka函，木刻版，111页下）《布顿佛教史》写作"thams-cad-yod-smuvi-sde-pavi-tge-slong"（见该书木刻版，121页上）。又，说一切有部，又称一切有部律，简称"有部"，系佛教部派之一。主要分布在古天竺西北的克什米尔及犍陀罗等地，曾盛极一时。此派以阿毗朗达玛论为主要依据（阿毗朗达玛藏文写作"mngon-pa"，又译作"对法"）。其宗旨主要是"法"一切有及"时"一切有（详见《宗教词典》，1981年上海版，811页）。本文所说的菩提萨埵即属这一派，吕澂先生分析说，菩提萨埵所倡之说"本属中观

清辨学派之一别系，但秉律行持悉从旧范”，又说“所持学说或即中观而兼密乘号，后人谓之中观自立派（清辨学派）是也”（见《西藏佛学原理》，22~23页）。

[30] 拔墀斯（rba-khri-gzigs）是第一个吐蕃出家僧人。《知识总汇》亦载此人出家情况：“法王墀松德赞闻三藏及佛教之主宰霍尔大堪布菩提萨埵亦即显达热格希达（shvanta-rakshi-ta）正居泥婆罗，随派拔赛囊（sba-gsal-snang）为使者往迎。墀松德赞亲近之。复迎天竺十二位说一切有部比丘。其时，为试验吐蕃人能否出家，为此，赞普请尚论中之信仰者拔墀斯出家，由菩提萨埵任亲教师，达纳希拉（dva-na-shi-la）及孜纳米扎（dsi-na-mi-tra）二人分任轨范师及教授师，其他十位班智达做补充人员，乃使拔墀斯出家，并受比丘戒。赐其名为贝央（dpal-rbyangs），赞普赞誉之，称其为拔热甸（sba-ratna）。”（见该书1982年北京排印本，436~437页）

又，“具五通者”，是具有五种神通之人而言，此五种神通是：天眼通、天耳通、他心通、宿住通及神境通。此与汉地佛教所谓“五通”不同。

[31] 六名聪慧人。这六人名称在藏史中说法不尽相同。《汉藏史集》载：“拔赛囊（sba-gsal-snang）、达韦墀谢（da-was-khri-bzher）、巴果贝若咱纳（ba-gor-bee-ro-tsva-na）、恩兰杰哇秋央（ngan-lam-rgyal-ba-mchog-dbyangs）、昆禄旺波松哇（mkhon-kluvi-dbang-po-bsrung-pa）、玛阿咱热仁钦秋（sma-a-tsarya-rin-chen-mchog）、臧莱楚（gtsang-legs-grub）。由于彼等随阿阇黎出家是试验性的，但考虑到彼等殊胜不凡，遂为彼等依次命名：拔孜乃扎热格希达益希旺波松哇（sba-dsnyentre-rakshi-ta-ye-shes-rabs-po-bsrung-pa）、达韦热甸热格希达仁钦松哇亦或纳乃扎热格希达仁钦旺波松（da-was-ratna-rakshi-ta-rin-chen-bsrung-ba-ran-rad-nakshi-randre-ta-rin-chen-dbang-pe-bsrung-ba）、朗康巴苏卡达哇

玛热格希达（glang-khrms-pa-su-kha-ta-warma-rakvi-ta）、迪哇谢巴松哇（bde-bar-gshegs-pa-bsrungs-pa）、巴果贝若咱纳热格希达（pa-gor-bee-ro-tsva-na-rakshi-ta）、囊巴囊宰松哇（rnam-par-snang-mdsad-bsrung-pa）、昆纳嘎印扎热格希达禄旺波松哇（mkhon-na-ga-andre-rakshi-ta-kliv-rbang-po-bsrung-pa）、藏德贝扎热格希达拉益旺波松哇（gtsang-de-bendri-rakshi-ta-lhivi-rbang-po-bsrung-ba）。”以上即为吐蕃之最早大德（bor-kyi-btsun-pa-la-snga-ba），彼等被称作“预试七人”（sad-mi-mi-bdun）。以上见《汉藏史集》，上册，132页。

又，“预试七人”（sad-mi-mi-bdun），又写作“sad-mi-bdun”。《松巴佛教史》写作“dge-slong-btub-mi-btub-sad-mi-mi-bdun”，意为“试度七比丘”（见该书，ka函，木刻版，112页上）。“预试七人”又称为“七试人”。所谓“预试六人”是指继拔墀斯出家之后而剃度出家的六位僧人。

再者，《松巴佛教史》说：“预试七人”中还有桑希达（sang-shi-ta），并说此人是拔墀谢（rba-khri-bzher）之子。（见该书，ka函，111页下）但《拔协》说：“桑希达是汉语对拔贝央的称谓（sba-dpal-dbyangs-la-rgya-nag-sgad-sang-shi-ta-zer）。”拔贝央即拔墀斯的别称。该书又说：“或谓墀谢之子桑希达。”（以上均见《拔协》，1980年排印本，59页）关于拔赛囊（sba-gsal-snang），此名原系俗人之名，此人出家后菩提萨埵为其起僧名益希旺波（ye-shes-dbang-po）。见《拔协》，59页。

再者，《知识总汇》说的“预试七人”名单中没有臧莱楚（gtsang-legs-grub），而有“拉松杰哇降秋”（la-gsum-rgyal-ba-byang-chub）。见该书1982年排印本，437页。关于“预试七人”的不同说法，《贤者喜宴》在下文中尚有介绍。

关于“预试七人”以后的出家僧人，在《知识总汇》中有载，“预试七人”之后，尚论中的聪敏者及属民中的思维敏捷者，共三百余人出

家（见该书上册，437页）。逻娑版《布顿佛教史》（ya函，127页上）说三百人均系大臣之子（blon–sras）。

[32] 关于请天竺等地僧人进藏译经事，《雅隆觉卧佛教史》说："'预试七人'及聪慧属民大批出家之后，受到顶礼供养，并命贝若咱纳等人学习译经，随后即将三藏译至吐蕃，且建大修道院（sgom–grva–chen–po）。"（见该书民族宫手抄本，38页下）又，《知识总汇》说，当时有嘎哇贝孜（ska–ba–dpal–brtsegs）等一百多名译师（该书，437页）。

有关培育译师及译经情况，《汉藏史集》记载具体，该书说："嘎哇师利古热格希达贝孜松哇（ka–ba–shi–ku–de–rakshi–ta–dpal–rtsegs）等一百零八位译师，被命令向'七试人'学习翻译。此后，向此一百零八位译师学习翻译的人，又有久若禄益坚赞（cog–ro–kluvi–rgyal–mtshan）及尚班第益希德（zhang–bendhe–ye–shes–dhe）等一千零八位译师。随后，令上述译师弘扬法相藏（mtshan–nyir–kyi–chos，即佛书中之经、律、论等显教三藏经典）。上述诸僧侣，从羊年（lug–lo）开始，按照阿阇黎之佛教理论，建立了说一切有部（yod–par–smra–bavi–sde，据王森先生在《关于西藏佛教史的十篇资料》中说，此系小乘教派）。又从天竺请来中观派比丘十二人（dbu–mavi–dge–slong–bcu–gnyis），建立了中观分别说一切有部（dbu–ma–bye–byag–tu–smra–bavi–sde，亦称毗婆沙部）。"见该书上册，132页下~133页上。

阿阇黎菩提萨埵及堪布莲花生对吐蕃发展佛教出力不少。在桑耶寺主殿开光之时，已经向吐蕃人讲授大乘佛教中之佛法（《五部遗教》，ga函，木刻版，23页下）。

吐蕃诸译师译经情况，《五部遗教》有如下记载：译师巴果贝若咱纳（lo–tsva–sba–gor–bee–ro–tsa–na）将天竺大乘经典（theg–chen–dam–chos）译至吐蕃。译师嘎哇贝孜（ska–ba–rpal–brtsegs），将菩提萨埵所讲的佛典译出。汉地和尚摩诃衍（hwa–shang–ma–ha–yan）传播了汉地医药

及历算（rtsis），这些由译师那囊氏拉郡（sna-nam-sa-la-bcun）做了翻译。乌仗那莲花生所讲的深奥的密咒佛典（gsang-sngags），由译师贝若咱纳看、大译师丹五孜芒（ldan-ma-rtse-mang）在声明天竺洲（sgra-phyur-rgya-gar-gling）中做了翻译。大班智达毕玛拉米扎（pan-chen-bi-mva-la-mi-tra）所讲的天竺佛典，由久若禄益坚赞（lo-tsva-cog-ro-klu-yi-rgyal-mtsan）及精通七种语言的努译师桑杰益希（gnubs-kyi-lo-tsva-sangs-rgsas-ye-shes）做了翻译。此外，莲花生讲了不少佛经，努班南喀宁波（gnubs-ban-nam-mkhavi-snying-po）、益希咱纳古玛热（ye-shes-jnyve-na-ku-ava-ra）及仁钦秋（rin-chen-mcog）等人对此做了翻译。（见该书kha函，23页上）

再者，据《莲花生传》所载看，墀松德赞先令一百零八人学习翻译，然后从中选出七人试度出家（木刻版，130页上）。

[33] 三学，藏文写作“bsla-gsum”，具体指戒学（tshul-khrims-kyi-bslab-pa）、定学（ting-nge-vdzin-gyi-bslab-pa）及慧学（shes-rab-kyi-bslab-pa）。

[34] 叶尔巴山（yer-pavi-ri），又称叶尔巴岩（brag-yer-pa），此地是修道处，地在逻娑东北。

[35] 曲卧山（chu-bo-ri），在逻娑河下游与雅鲁藏布江汇流处，地处雅鲁藏布江南岸，位于曲水铁桥南。

[36] 此诸堪布于《布顿佛教史》中有同载。见该书木刻版，121页下。

[37] 此处《贤者喜宴》所引《拔协》原文，可参见《拔协》，1980年北京排印版，57~59页。内容基本相同。

关于试度七人出家事，《莲花生传》亦载，该书说，墀松德赞想：吐蕃能否护持三律仪？于是将阿阇黎请到朱康林（khrus-khang-kling），拔米赛囊（sba-mi-gsal-snang，即拔赛囊）、贝央（dpal-dbyangs）、杰

（哇）秋安（rgyal-mchog-dbyangs）、拉隆贝多（lha-lung-dpal-rdor）、玛仁（rma-rin）、拉松杰（la-gsum-rgyal）、贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）等出家为僧，此“预试七人”受到崇高供奉。（见该书木刻版，130页上）

上文所谓“三律仪”，原藏文写作“sdom-gsum”，即“sdom-pa-gsum”，意指密乘、菩萨及别解脱三律仪。

[38]《布顿佛教史》即称“sba-khri-gzigs”为“bya-khri-gzigs”。见该书木刻版，121页。

[39] 莱松（legs-gsum），此名写法不一，又作“las-gsum”及“la-gsum”，均指“la-gsum-rgyal-ba-gyang-chub”而言。

[40]《拔协》说益希旺波（ye-shes-dbangs-po）是拔赛囊（sba-gsal-snang）的出家后的名称。而拔热甸（rba-ratna）是拔墀斯出家后赞普所赐之名。以上分见《拔协》，59页；《知识总汇》，437页。

[41] 此时“男人不挖眼，女人不割鼻”之法，在墀热巴坚（khri-ral-pa-can）时又恢复挖眼、断指之刑。关于“佛教之大法”（chos-kyi-bgav-khrims-chen-mo），《知识总汇》437页亦载，关于三种刑律，《拔协》60页有同载。

[42] 关于建桑耶寺兴佛盟誓碑事，《拔协》（排印本，60页）及《知识总汇》均有载。此碑及盟誓誓文，在《贤者喜宴》下文中将有详载。此碑今仍存桑耶寺。1950年杜齐在其所著《藏王墓》（The tombs of the Tibetan kings）一书中录有原碑碑文及照片（见该书Ⅲ，94~95页）。

[43] 此处之大译师系指益希旺波（ye-shes-dbang-pa）。《拔协》载：“大译师益希旺波（lo-tstsha-chen-po-ye-shes-dbang-pa）担任天竺（佛经）的翻译。”（见该书排印本，60页）

[44] 在墀松德赞时期，被迎至吐蕃的汉地僧人不少，据《莲花生传》，当时被迎至吐蕃从事译经等翻译工作的汉人有：帕桑（rgya-nag-sang，此为音译名）、和尚玛哈热咱（hwa-shang-ma-hva-ra-dsa）、和尚

德哇（hwa-shang-de-ba）、和尚摩诃衍（hwa-shang-mahva-yan）、汉地学者哈热纳波（rgya-nan-mkhas-pa-ha-ra-nag-po）、和尚玛哈苏扎（hwa-shang-ma-hva-su-tra）。见该书木刻版，146页下。此外还有汉地学者桑西（rgya-nag-mkhas-pa-sam-shi）。见《莲花生传》，木刻版，153页上。汉人不仅协助吐蕃人翻译佛经，而且还翻译汉地医书和五行算等。例如汉地学者毕洁赞巴（rgya-nag-mkhas-pa-bi-rje-btsan-pa），就翻译《五行图表》（gab-rtse）及《五行算》（sbor-tshang）。见《莲花生传》，木刻版，108页上。《莲花生传》155页上又说，还有一位名叫玛哈德哇（ma-hva-de-ba）的汉人。但据上文有和尚德哇一名，两者似一人。又，上述汉人译医学历算（rtsis-sman-bsgyur）等均在桑耶寺东门的妙吉祥洲（shar-sgo-vjam-dpal-gling）。见《莲花生传》，154页下~155页上。上述史料反映了汉藏文化交流的密切情况。

《莲花生传》记载了墀松德赞派一百零八人学习翻译的情况，并列举如下一些译师名称，如：雅隆拔米墀谢（yar-klangs-sba-mi-khri-gzher）、桑希达（sam-shi-ta）、昆杰禄旺松哇（lkhon-rje-klu-dbang-srung-ba）、尚斯赞（zhang-se-btsan）、许甫控列（shud-bu-khong-sleb）、拔洛热甸（sba-lo-radna）、玛班仁钦（rma-ban-cen-mchog）、雅拉甫（yar-lha-bu）、却吉聂雅钦咱纳（vphyos-kyi-gnyags-chen-dsnyva-na）、古玛热（ku-mva-ra）、云丹宁波（yon-tan-snying-po）、莱坚尼玛（legs-sgyin-nyi-ma）、甸玛孜芒（ldan-ma-rtse-mang）、阿咱热萨里（ava-tsarya-sa-le）、阐卡木拉果夏（bran-kamvu-la-ko-sha）、贝谛连（sbas-thir-lan）、娘班夏米果恰（nyang-ban-sha-mi-go-cha）、阿年达（a-nanta，同书又称此人为“勃律大波罗门阿年达”vbru-shavi-bram-ze-chen-po-nanta，153页下）、努敦南喀宁波（gnubs-lton-nam-mkhavi-snying-po）、芝杰洛（vdre-rgyal-blo）、朗钦贝森（rlangs-chen-dpal-seng）、如琼毕雅热（ru-gyong-bvirya-rva）、朱古埃巴（gru-gu-ae-bag）、朗卓衮秋琼（lang-gro-dkon-

cog-vbyang)、阐巴南喀门甫（dran-pa-nam-mkhav-mon-bu）、杰绛秋（rgyal-byang-chub）、戚夏米扎（gyi-shwa-ma-tra）、沽遵琼乃约（khu-btsun-vbyung-gnas-vod）、琼波齐索（khyung-po-dbyig-bbod）、恩兰杰（哇）秋央（ngan-lam-rgyal-mchog-dgyangs）、努班桑结益希（gnubs-ban-sangs-rgyas-ye-shes）、贝赛囊（sbas-gsal-snang，即拔赛囊）、拔洛益希旺波（sba-lo-ye-shes-rbang-po）、拔贝央（sba-dpal-dbyungs）、益希强央（ye-shes-vjam-dbyangs）、拉隆贝多（lha-lung-dpal-rdor）、娘康果恰（nyang-khams-go-cha）、拉松杰绛秋（la-gsum-rgyal-byang-chub）、索波贝耶（sog-po-dpal-ye）、阿咱热益希扬（ava-tsar-ye-shes-dbyangs）、恰纳德哇果夏（dsnyva-na-da-ba-ko-sha）、桂却楚（vgos-chos-grub）、阐卡木迪嘎（bran-ka-mu-ti-ka）、珞格琼（lo-ki-chung）、卧阐贝吉旺秋（vo-bran-dpal-gyi-dbang-phyug）、祥梅果（sham-me-bkol）、拉隆瑜恭梅多（lha-lung-yul-skong-me-tog）、绛秋巴（byang-chub-vbar）、尚班咱纳喜饶（zhang-ban-dsnyva-na-shes-rab）、雅杰孜（yar-rje-brtsegs）、那囊多吉堆琼（sna-nam-rdo-rje-vdud-vjoms）、益希德（ye-she-sde）、释迦扎帕（shvakya-pra-bha）、阿咱热达玛利师（ava-tsar-dharmva-shwa）、德哇桑帕（de-ba-sa-mbha）、德哇绛秋(de-ba-byang-chub)、嘎哇贝孜（ska-ba-dpal-brtsegs）、久若禄益坚赞（cog-ro-kluvi-rgyal-mtsan）、贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）、却吉伦波（chos-kyi-lhun-po）、臧班莱楚（rtsangs-ban-legs-grub）、班觉拉益达哇（dpal-vbyor-lhavi-zla-ba）。（以上见《莲花生传》，木刻版，129页下~130页上）

又，《拔协》60页称“汉地和尚玛果莱”为“汉地和尚玛祥果莱”（rgyavi-hwa-shangs-zhang-ma-ko-le）。

[45] 这段关于译经原则的史料，在《拔协》一书中有载。见该书北京排印本，60~62页。

又，其文说密宗三续部（nang-rgyud-sde-gsum）等密宗经典不译。

实际上并非完全不译，而是有限制地翻译。《莲花生传》说："翻译了密咒外经(gsang-sngags-phyi-mdo）一百零一函，幻化八部（sgyu-vphyul-sde-brgyd）集无上之意成，翻译密咒之情景犹如日月升空。"（该书，木刻版，129页上）墀松德赞时曾发布名为《语合二章》的关于译经的诏令(sgra-sgyor-bam-po-gnyis-pa)。其间也说到译密咒经典事(gsang-sngags-rgyu-rgyad-rnams-gzhung)，该文指出："据谓有从密咒经续（sngags-ky-i-rgyud）中节译为吐蕃语者，尔后密咒及经续（ggruzungs-sngags-dang-rgyud)，除上级责成翻译者外，不得选择密宗经典及经咒。"（见《语合二章》，第一卷）关于《语合二章》的情况，中央民族大学周季文、罗秉芬两位老师有专文论述，名为《藏文翻译史上的重要文献——〈语合〉》，载于1981年6月中央民族学院建校三十周年藏文论文集，可参阅。

又，法尊关于墀松德赞译经情况指出："此时，对于佛教，尽量吸收，不论大小、显密、禅教、讲修，兼收并举。"（《中国佛教》，第一集，138页）

[46]《贤者喜宴》在此处所引《布顿佛教史》原文，见《布顿佛教史》，木刻版，121页下~122页上。又，文中所说之译经目录即著名的丹噶目录（ldan-dkar-gyi-dkar-chag)。这是一部吐蕃时期的译经目录，带有总结性，很是珍贵，是后世编辑大藏经的重要依据。

第九章 墀松德赞颁布兴佛诏书及有关碑文

【译文提要】 第九章共有4节，即叶尔巴与曲卧日的宗教情况；建造谐拉康寺；墀松德赞颁布兴佛诏书；桑耶寺碑文。从此章译文中可以看到，在桑耶寺建成之后，像著名的叶尔巴寺、曲卧日寺及谐拉康寺等一些修道场所又相继建成，再加上注释中所记述的吐蕃各地的各种修道处，表明佛教在吐蕃的传播日益广泛和深入。此时吐蕃不仅是形式上的建造寺院，而且已重视实际的修行，并且还出现了吐蕃族的高僧，像著名的贝吉多吉和娘丁增桑波等。这样，吐蕃开始了由本民族僧人收徒传教的活动，僧众之多已远非“预试七人”之时所能相比。同时伴随着修道场所的兴起，以其为中心的市镇也得以逐渐形成，后来的叶尔巴、曲卧日、谐拉康等之所以成为著名地区均与此不无关系。

吐蕃佛教的兴起和发展，可以说从请僧建寺伊始便特别得到吐蕃王室的强有力的支持，这无疑是吐蕃佛教能够迅速发展的关键所在。这一点还可以通过本文所记载的两件兴佛诏书和一通兴佛石碑得到进一步说明，这些都是吐蕃时期可信的珍贵文献，无论从文字到内容都有很高的价值。尤其是内容，它告诉我们，吐蕃的一些重大事件的决定是通过以赞普为首的大臣盟誓的形式进行的，或者说它是当时的特别重要的形式。而且一经盟誓署名决定就使诏书具有不得违反的法律性质。吐蕃的佛教便通过诏书盟文形式而开始定其为“国教”，申明吐蕃世代尊崇佛教而不得违反。言外之意，吐蕃原有的本教势力即被完全排除，就连一向崇本而不怕流放的大臣恩兰•达扎路恭也署名于崇佛诏书。

就诏书内容来看。如果说松赞干布时的群臣盟誓着重于效忠赞普，那么时至墀松德赞之际的盟誓诏书，其内容则以崇佛为中心了。这反映了吐蕃赞普王权此时已相当巩固，现在是到了使用精神武器的时候了，也就是说属民从此时起就要受到王权与神权的双重控制。

诏书的丰富内容提供了许多可供研究的史料，例如盟誓、崇佛、佛教发展过程，王室与佛教僧侣的关系，吐蕃佛教与邻族勃律、苏毗及吐谷浑的关系，吐蕃佛教的经济来源，吐蕃官职及官员的变化等等。

两件诏书和石碑文字本身，为我们研究吐蕃古文字改革前的藏文情况提供了早期的物证，同时也可以看到这时的文字运用对后世的影响。

第一节　叶尔巴与曲卧日的宗教情况

在叶尔巴（yer-pa）及曲卧日（chu-bo-ri）等地方，建有大修道院

(sgom-gr-chen-po)[1]，并出现众多有成就者。《叶尔巴寺志》（yer-pa-dkar-chak）一书是当喇嘛桑日哇（bla-ma-zangs-ri-ba）修葺叶尔巴寺时从一座黄色阁楼中发现的，该书载：拉隆贝吉多吉（lha-lung-dpal-gyi-rdo-rje）生于仲堆恭莫切（vbrom-stod-gung-mo-che），俗名称作达尼雅桑（stag-nya-bzang），此人曾卫戍汉藏之边地，并征服诸汉地。一次，在抛弃的盔甲中发现有一头盔，内有咒语。（拉隆贝吉多吉）读此咒语："胃宿星无论出现于何处，其脚心均有红斑，死后当入地狱。"（拉隆贝吉多吉）见此咒语之后，随即观看其足心，果有一红斑。他又令诵经师读之，（彼咒文）亦复如是。为此，（拉隆贝吉多吉之）父、叔二人及拉隆贝吉多吉本人的三兄弟，他们均前往居住于桑耶（bsam-yas）地方的班智达跟前[2]，依从毗玛拉米扎（bi-ma-la-mi-tra）出家为僧[3]，并随莲花生（pdma-sambha-wba）获得菩萨律仪（byang-chub-sems-dpavi）。热久旺波央（rab-vbyor-dbang-po-dbyangs）、贝吉多吉（dpal-gyi-rdo-rje）和尊巴贝吉央（btsun-pa-dpal-gyi-dbyangs）等三兄弟，便在芝蒲地方的嘎莫容（grib-kyi-dkar-mo-rong）修行。

一次，贝吉多吉之法衣被风吹走，于是贝吉多吉追之，后此法衣缠绕于叶尔巴拉日宁波（yer-pa-lha-ri-snying-po）的一棵柏树上。贝吉多吉其人精于地舆勘察之术，他见到：彼山如度母所坐之状，其左伸展，其右收缩，东山如（矿藏）堆积，西山好似珍宝。其山脉（之状），南部伸展，西北部收缩。此所分布之山脉犹如鹫鹰之聚集。柏树森林（密布），犹如众多之竹叶。因此处打开了上部之天煞，故是可获成就之地。贝吉多吉见此上述情景之后，随即将其父、叔等人迎至此处。[4]

继之，由于开凿石窟神像，于是岩魔女站立起来，遂即建造了瑜伽窟之佛塔。因下方之龙妖站立起来，遂建造了耕地佛塔（zhing-kha-mchod-rten）。复因喜笑岩魔女站立起来，故又建造了白色小者佛塔。为此，派遣属民贝虐（sbal-gnyos）等人前往北方盐池(byang-tshwa-kha)，

（将所得之）六十单位食盐与开凿石窟的岩粉相交换，然后（将食盐）给予（凿窟匠人）[5]。

诸追求佛法教义者聚集于叶尔巴。其时对三座佛塔（有三种祭祀法）[6]，上等人被逐一送到祭祀处，中等人则需请求前往，而下等人则在浦润纳地方（phug-ron-sna）吹奏法螺，并集聚于花廊处（khyams-khra-mo）。属民朗米切琼（rlangs-mi-che-chung）、阻（卜）四境（sog-mthav-bzhi）、吐谷浑夏热（va-zha-sha-ra）、叶玛苏毗（gye-rma-sum-pa）等，他们作为诸大修道处之侍者（skom-chen-rnams-kyi-gyog-byed）。

如是，（当修道者）集中一起进行修道时，努·纳卡宁波（snubs-na-mkhav-snying-po）[7]在纳卡浦处（na-mkhav-phug）修得成就：他用日光织成法衣，后于某日晨乘日光而去。尊巴贝吉央（btsun-pa-dpal-gyi-dbyangs）[8]制成一头青面狮子，此狮由于来到山岗处，遂称此地为狮子岗（seng-ge-sgang）。继之建造了佛塔，并于仲夏望日太阳初升时，将其父之遗骸放置在支索波萨处（grib-so-phog-sa）。因称达哇浦（zla-ba-phug，意为月亮窟——译者注）为热甫达哇（rab-zla-ba），故将月光织成法衣，乘月光而去，遂抵达拉日宁波山顶（lha-ri-snying-povi-rtse）。聂格日（smyal-dage-rigs）修得通常之成就：他能飞上天空并变成铜瓶及神（形）而后藏于地上。又，图钦（mthu-chen）其人会飞往虚空。此外，于芝昌浦（vdre-phrang-phug）、珠丘浦（sgrub-chuvi-phug）及咱查浦（brag-rt-sa-phug）等地，杰玛波祥斯容（skye-dmar-po-zhang-srid-rum）、巴扬僧格雍仲（bag-yangs-seng-ge-gyung-drang）等人亦修得成就。芝耶绛秋旬努（vbri-yas-byang-chub-gzhon-nu）、多吉贝琼（rdo-rje-dpal-vbyang）、康来绛秋旬努（gang-las-byang-chub-gzhon-nu）、拉衮杜桑波（lha-kun-du-bzang-po）、佳多吉宁波（lcags-rdo-rje-snying-po）、索多吉宁波（so-rdo-rje-snying-po）、宜多吉杰岑（dbyig-rdo-rje-rgyal-mtshan）、热青多吉宁波（ra-bying-rdo-rje-snying-po）、贝热甫丘（rbas-rab-mchog）、恩兰

杰秋央（ngan-lam-rgyal-mchog-dbyangs）[9]、娘丁增桑波（myang-ting-vdsin-bza-po）[10]、索波贝吉旬努（sog-po-dpal-gyi-gzhon-nu）、贝多吉甸（rbas-rdo-rje-brdan）、仲贝吉宁波（vbrom-dpal-gyi-snying-po）、珠囊乃甸（vphrul-snang-gnas-brtan）、兴米果恰（shing-mi-go-cha）[11]、促纳贝吉益西（mtshur-nag-dpal-gyi-ye-shes）、乃久多吉杰岑（rnal-vbyor-rdo-rje-rgyal-mtshan）以及霍尔释迦绛秋（hor-sha-kya-byang-chub）等等一百零八位贤者获得成就。彼等之住地系在支耶浦（vbri-yas-phug）至霍尔仓浦（hor-tshang-phug）之间，并为（其间之地方）逐一命名：昆陆旺波（khon-kluvi-dbang-po）[12]修得黑如迦持铃者成就，他能将铃放置在天空之中，于是遂称该地为智普浦（dril-bu-phug）。尼雅咱纳古玛热（gnyags-dsva-na-ku-ma-ra）[13]和恩兰杰哇秋央（ngan-lam-rgyal-ba-mchog-dbyangs）二人请求轨范师莲花生（slob-dpon-padma）为他们灌顶及授戒，尼雅氏（gnyags，即咱纳古玛热）在尼雅浦修得成就：他制作一只乌鸦，令其飞翔，于是遂称该地为恰若吉（bya-rog-skyibs）。（尼雅咱纳古玛热）前往恩兰（ngan-lam，即恩兰杰哇秋央——译者注）处，恩兰视其为友人，故仍端坐，继而造小骆驼一头，令其环绕而行三次，故而乃称恩兰为最灵慧（spyang-rab）。如是，尊巴贝吉多吉（btsun-pa-dpal-gyi-rdo-rje）及诸属民担任了一百零八位成就者的侍者。

其时，众属民正往仓芒仁莫（tshang-mang-ring-mo）运送（建造）楼顶短墙所用之盖顶薄石片，而这时拉隆热久扬（lha-lung-rab-vbyor-dbyangs）正居旁萨浦（bang-sa-phug），他以手指弹射石头，射中短墙檐头。此时拉隆贝多（lha-lung-dpal-rdor）心想：此热久扬（rab-vbyor-dbyangs）系我三兄弟中最大者，而我之善业是，像此种事无须一顿饭时间即可用手指将石头弹出。拉隆贝多这样刚一想，则即被热久扬知悉，热久扬刹时速至拉隆贝多跟前，摆动着手说：“我们是修行还是进行房屋建筑工程？”拉隆贝多不答。热久扬又问：“那么你如何完成房屋建筑

工程呢?”拉隆贝多答道:“完成房屋建筑工程。但因尚未完成开光及敬神所需的物品,故想派遣以贝虐(sbas-gnyos)为首的属民前往盐池(tshwa-kha)。”热久扬又说:“那么你想给我食物,但不要放盐,并将所得到的器皿洗涤好,在一日至八日之间不得将器皿盖打开。其时亦应将诸敬神者及施主召唤前来,并当将在贝钦曲卧日(dpal-chen-chu-bo-ri)处修得成就之二十一位瑜伽行者予以迎请,然后请彼等开光。饭食由我来做。”热久扬言罢,拉隆贝多随即如是行事,但将近八日的中午时候仍毫无动静。于是拉隆贝多便前往热久扬跟前行礼,但热久扬却坐禅闭目。旋即敬礼三次,热久扬骤然睁开眼睛说道:“你是否就这样办事呢?!”拉隆贝多请求道:“请您行动吧!”热久扬随即穿上法衣、下衣,在益西浦(ye-shes-phug)处放声歌唱,其歌词是:“施舍于僧的财宝无穷,勺舀海水舀不尽。因此当向你这位信徒去化缘。”热久扬言罢即以禅杖击打岩石,于是所有一切器皿均被神用供食及珍宝充满。继之热久扬说道:“你等享受这些物品吧!”又说:“我要前往南方贝吉山(dpal-gyi-ri)。”言讫动身,然而又说:“我忘记了一事。”说完即行告别礼。因此,该地便称为“恰才岗”(phyag-vtshal-sgang,意为“敬礼岗”——译者注)。继之,热久扬又对拉隆贝多及其仆从说道:“你二人亦前往贝吉山吗?”拉隆贝多答:“不去。”热久扬又说:“去不去呢?”而拉隆贝多仍不听从。之后热久扬又将三块赭色火炉石放入器皿之中,说道:“(你等)不抵达叶尔巴不得观看!”但是,有两块在久波浦(jog-po-phug)看了,结果(器皿内)是赤黄土。另一块于叶尔巴打开器皿盖,而内为黄金。因之此后此仆人便建造了一座无上佛塔,内置一只舍利乞化钵。后曲卧日(chu-bo-ri)之诸得道者为神举行了二十一次开光,继之又为如意及吉祥天女各举行三次开光,为岩神举行二十五次开光。对此,拉隆贝多说道:“(此种种开光)与神变之真身无别。”说罢又建造了青稞坛城(nas-vbru-dkyil-vkhor)。(拉隆贝多)并说:“他人不得涉足(此地)。”拉隆贝多

说罢其本人便平静地安坐静修。此后，（拉隆贝多）又建造了本尊佛释迦牟尼像，在佛经方面缮写了佛说《般若经》，在发愿方面缮写了朱字《大广方经》（phal-chen-mtshal-yig-can）及昆空奴佛像等。拉隆贝多之弟子有索波贝吉旬努（sog-po-dpal-gyi-gzhon-nu）、比丘玛夏日甫达（dge-slong-rma-sha-ri-buddha）等十三人，彼等得成就。最后，聂地之格日山（smyal-gyi-dge-ri）被鬼统辖，而贝钦曲卧日地方（dpal-chen-chu-bo-ri）则被龙统治。以上即在叶尔巴地方诸皈依佛教者之修道处（情况）。上述系《叶尔巴志》一书（yor-pavi-dkar-cha）所载[14]。

第二节　建造谐拉康寺

《空行精义》（mkhav-vgro-snying-thig）一书载：大轨范师莲花生说道："我是进入除毒时刻（gdug-pa-vdul-bavi-dus）之人。至于自性大圆满现实精义之佛教，那是将来进入毗玛拉米扎的功勋时刻（bi-ma-la-mi-travi-phrin-las-dus-la-bab-pa）（之事），其原样正置于伏藏之中。"遂依莲花生所言迎请了毗玛拉米扎，此人讲述了众多佛法。毗玛拉米扎观察赞普及尼雅咱纳（gnyags-dsnyva-na）[15]等诸人之器（snod-brtags-pa）[16]，但彼等均非精主之器（snying-thig-gi-snod）。此后，为了考察娘班丁增桑波（myang-ban-ting-vdsin-bzang-po）之器，毗玛拉米扎又对娘班丁增桑波说道："我阿阇黎为了返回天竺需要众多黄金，你将你的所有私产等等折兑成黄金献给我吧！"丁增桑波（听罢）甚喜，遂将黄金倾其所有尽献之。毗玛拉米扎高兴地说道："我不需要黄金，而是考察你的根器。"说罢，毗玛拉米扎高兴地为丁增桑波圆满地传授了教诫。

此后，毗玛拉米扎又召请来骑狮护法神（dam-can-rdo-rje-legs-pa）。然后将一无顶之竹帽盖在房屋的一个小窗口上，随即对（丁增桑波）说道："你用青稞将此帽装满！"说罢多处地方降下冰雹，而（丁增桑波）所放入的青稞却从下房内流出，（故即以这些青稞）建造了神殿，并称此神殿为伍（如）谐拉康（dbur-stod-zhwavi-lha-khang）[17]。神殿圆满竣工之后遂交予护法神（护卫）。后该地又为娘班丁增桑波所有，并于石碑上刻以誓文诏书[18]。

第三节　墀松德赞颁布兴佛诏书

（墀松德赞）对于以前玛祥仲巴杰（ma-zhang-grom-pa-skyes）等人灭法之事铭记于心，为此后不再发生类似事件，遂制定不得灭法之诏书（chos-mi-bshig-pavi-bkav-gtsigs），并进行了盟誓，如是之盟誓共两次[19]。

第一诏书（bkav-gtsags-dang-po）：当赞普墀松德赞之时，蓝纸写以金字，并置于金画之内的盟誓诏书（bkav-gtsigs-kyi-yi-ge）存于桑耶寺库府之中，现据此（诏书）书写之：

任何时候均不得毁弃三宝之誉文，其副本存于金画之内。在修习如来佛教诫本义之时，鉴于未正确领悟其法性，致使三界沦为痛苦之境地。自古一切（众生）无不生者，而生后即行有义及无义之事[20]，随后又死，死后复生于天堂地狱。如是，扬善者为佛，所见最佳者为佛经，显示善业者系诸僧侣。故（三宝）当永久维护，则大地安好。

三宝乃最大之加持（即祝福——译者注）。在往昔先祖之时，历代均奉行（佛教）之规，新旧寺院业已有之。父王赞普归天之后，由于已有

诸僧侣所引来之（佛教）习规及（寺院）模式，故此寺院得以应运而生。当于羊年春正月十七日（lug-gi-lo-la-dpyid-zla-ra-bvi-tshes-bcu-bdun-pa）建造了寺院之时[21]，自此之后吐蕃遂建三宝。而赞普父子及母后（sras-kyi-yum，又可译作王妃——译者注）均赌咒发誓不毁坏佛事。随后写此由内外大小一切臣工所做之盟誓文书。由吐蕃上层贵族所建之三宝道场，即大昭寺、汉人所建之小昭寺(rgya-btags-ra-mo-chevi-gtsug-lag-khang)、红岩之桑耶寺以及三界不变解脱寺（khams-gsum-mi-ldog-sgrol-gyi-gtsug-lag-khang)[22]等。故吐蕃乃得以进入解脱。此佛事当在任何时刻均不得毁弃，则吐蕃亦可进入解脱矣！

彼诸寺院所需用三象器物之顺缘，均应妥善考虑，并由上级官府供献，任何时候不得减少、不得废弃[23]。从此以后，世世代代亦应如今之赞普父子一样发誓，并信守不渝。元老大臣亦已发誓。如是，对所举行之盟誓，十方诸佛[24]，一切正法、一切发大乘心之僧侣、我佛及一切声闻者(听经者——译者注)、天地各级诸神、吐蕃地区之神、一切九尊诸神[25]、龙、夜叉及一切非人[26]，敬请彼等作证，以使知此盟誓不得改变。如果不按盟誓行事，或者欺骗三宝并予以诅咒，则令众生转生地狱。若遵循盟誓行事，则一切（众生）可获正等觉[27]及现等觉[28]。

有关叙述佛法在吐蕃前后产生情况之文书有正副两本，如是之抄本共十三份。其中一份置于地窖，两份盖印之后分存于大昭寺及红岩桑耶寺。十份均于（文书）下部盖印，分置于大昭寺、桑耶寺、昌珠之扎西拉玉寺（khra-vbrug-ge-bkra-shes-lha-yul-gtsug-lag-khang)、王宫所属僧团（pho-brang-vkhor-gyi-dge-vdun)、逻娑之汉人所建小昭寺、红岩三界不变解脱寺（brag-dmar-gyi-khams-gsum-mi-ldog-sgrol)、勃律地区(bru-sha-yul)、香雄地区（zhang-zhun-yul)、多麦及各地方长官（sde-blon-ris)，对于上述诸寺院之僧团各赐以盟誓文书一份。

盟誓者：甥吐谷浑王（dbon-va-zha-rje)[29]、大尚论伽罗笃波

(zhang-blon-chen-po-bkav-la-gtogs-pa)[30]、大论尚杰斯秀亭（blon-chen-po-zhang-rgyal-gzigs-shu-theng）[31]、论达扎路恭（blong-gstag-sgra-klu-gong）[32]、尚杰岑拉囊（zhang-rgyal-tshan-lha-snang）[33]、论杰扎来斯（blon-rgyal-sgra-legs-gzigs）、论赞谢多隆（blon-btsen-bzher-mdo-long）、尚杰年达恭（zhang-rgyal-nyen-zla-gong）、论墀代贾恭（blon-khri-gdas-rgya-gong）、坚措赞（gcen-matsho-btsan）、尚杰岑来恭（zhang-rgyal-tshan-le-gong）。囊论（内相）：论查孜尚让霞（blon-gra-vdsi-zhang-rmas-shags）、尚阿森（zhang-a-srin）、夏阿墀年（zha-snga-khri-gnyen）、论录恭（blon-klu-gong）、翁嘎拉措（vong-ka-lha-mtsho）、论祥赞（blon-shang-btsan）、论森久（blon-srin-skyags）、论堆敦（blon-vdus-ston）、尚达曹（zhang-stag-tshab）、尚来堆（zhang-legs-vdus）。戚论（外相）：尚贝甫当（zhang-bal-bu-stang）、尚拉斯（zhang-lha-gzigs）、论拉衮孜（blon-la-kun-rtse）、论查辛（blon-sbra-bzhin）、论东图（blon-stong-thub）、论略波（blon-lhos-po）、尚杰囊（zhang-rgyal-snang）、论勤勤（blon-byin-byin）、论隆波（blon-long-po）、论臧隆（blon-szhang-long）、论年恭（blon-gnyan-kong）。大小首领及武官（stod-smad-kyi-dbang-po-dang-dmag-dpon）：论杰桑达囊（blon-skyes-bzang-stag-snang）、论囊恭（blon-snang-kong）、论齐琼（blon-khyi-chung）、论路谢（blon-klu-bzher）、祥玛甫（shang-mar-bu）、论拉措（blon-lha-mtsho）、论巴米（blon-par-mi）、论祥宗（blon-shang-dsong）、论弥琼促（blon-mig-khyung-tshud）、论党甫（blon-tang-bu）、沽佳赞（khu-rgya-brtsan）、沽尤赞（khu-gyu-brtsan）、论多斯（blon-mdo-gzigs）、论孔墀（blon-khong-khri）、论恭来（blon-khong-legs）、论芒拉杰（blon-mang-la-skyes）、论多桑（blon-mdo-bzang）、论墀恭（blon-khri-gong）[34]。

关于佛法在吐蕃地区前后如何产生之手卷文书正副两本，由昌底希拉哇玛（brang-ti-sha-la-wbarma）所写。

第二诏书（bkav-getsegs-gnyigs-pa）：在赞普墀松德赞之时，关于佛法产生年代之文书存有正副两本，系用颇罗弥书写并置于金匣之内。放在桑耶寺之宝库中。今以此为底本抄写之。

往昔迄今，业已于吐蕃兴建三宝道场，并将奉行佛法之年代写成文书。存于匣内的文书（内容是）：当第四代赞普先祖松赞干布（khri-srong-btsan）之时[35]，建造逻娑贝哈寺（ra-savi-pe-har，即大昭寺——译者注）[36]，此为奉行佛法之始。此后在父王墀德祖赞赞普之时，建造了红岩嘎丘寺(brag-dmar-gyi-kwa-chur-gtsug-lag-khang)。此系自建佛法以来已满五代。父王赞普归天之后，某些尚论（即舅臣——译者注）居心叵测[37]，遂将先祖以来所奉行之佛法予以损毁。此后，（彼尚论）又借口南方泥婆罗之神与佛法不宜行之于吐蕃，继而又立下“以后不得奉行（佛法）”之法令。后于赞普二十岁时，先是手臂麻木并有凶兆。由于举行了祭祀仪轨，故有人言：在一些同龄人手臂麻木和出现凶兆之后，虽然有“不得奉行佛法”之法令，但如果此法令无人执行并被扬弃，而且重新供奉三宝，则可转危为安。后由善知识予以协助，复又聆听佛法。继之，有人又呈书于赞普陛下，于是便弘扬佛法并勉励之。

再者，吐蕃之古老佛法不完善，祭神与仪轨不相符合，因此，众人疑（佛法）不佳：有人疑虑不利于身，有人担忧政权衰落，有人顾虑发生人疫畜病，有人怀疑会降下天灾。然若观察佛法之本身，则是：所谓佛法之发生，如果世间无此（佛法），则无数众生均将投（胎）并轮回于四生[38]之内，在从原始混沌初开以迄终极之间，均以本人之业力而如是轮回之。所谓以身语意三方面尽行好事者则成善者，尽行罪孽者则成恶者，而无善恶者则为无记[39]。对他人所行之果，则此果亦转而及于己。生于诸天之神、地上之人、非人（即阿修罗——译者注）、饿鬼、畜生、地下之有情地狱，（我等）虽均生于此六道之中，然而皆依自身之业力而变。超脱于世间者而成世尊佛。所有发大乘心者、自证菩提者以及以声闻而

修成各种成就者，彼等均系凭借自己将福德及智慧积累而成。

何谓善？即诸十善也。何谓恶？即诸十不善也。何谓无记？即诸四威仪路也。何谓超世间之福德与智慧的善业？即除十善之外的四谛[40]、与顺缘相合而出现之十二支[41]、三十七助道品[42]、十度[43]。上述之果即四无畏[44]、四正智[45]、十力[46]、十八不共佛法[47]及佛三十二相[48]等。至于上述详细之理由均在佛经之中。对于这些出自佛法之（情形）如果加以探讨，则是。有些人其善恶（行为）被立即发现并暴露出来，而有些人则不能立刻显露出来。如果对所显现之情况予以思考，则定能掌握其（真情）。倘若实行这些佛法之关键要点，则对此佛法或是抛弃或是奉行，即可酌情而知矣。

兹晓谕所辖属民、小王、吐谷浑王（va-zha-rje）等并诸戚论及囊论（phyi-nang-gi-blon-po）：经商议之后决定：（1）依靠世尊佛之教诲。（2）依持先祖之范例规制。（3）由善知识以力相助（dge-bvi-bshes-gnyen-gyi-mthus-bstang-pa）。

又，对上述实行后（之情况）再进行扼要之观察，那些对不善不良（行为）有疑虑而又依然不改其疑虑者，则尤应极力（与之）商讨。彼好的制度何以不变？重大（之事）何以为重大？因佛经是奉行善事（之书），故修得至高无上之真理者则佳。首先，直至善事之末亦不行罪孽之事，这对一切人均应永远必需如此。其次，不宜凭借主观臆测而作为所需。第三，直至数代先祖之间，虽有所作为，但未发生不善之事，迄今亦仍未形成罪恶，此事可谓重大矣！

对于所行之事均已经过商议而行。因此，随即奉行佛法，并且，（1）全体珍爱善业。（2）往昔因发生毁掉（佛法）之事，故此（人们）心生疑虑。兹发誓绝不毁损（佛法），并写成文书。从此以后，每一代王系均应发誓，大臣以下亦应盟誓。以上即存于宝库中之广本盟誓文书。而誓文之略本则刻于桑耶寺石碑之上[49]。

第四节　桑耶寺碑文

于逻娑及查玛之诸寺院（ra-sa-dang-brag-dmar-gyi-gtsug-lag-khang）建三宝之所依，此奉行佛法之事任何时候均不得毁弃。（寺院）之所用物资从此亦不得削减。此后世世代代，赞普父子亦应做如是之盟誓。自是所做之真实盟誓不得弃置、不得改变，为此祈请一切出世天神、世间天神及非人作证。赞普父子及所有小王及臣工均赌咒盟誓。此一份之详细盟文存于别室[50]。

注释：

[1] 叶尔巴与曲卧日是墀松德赞时著名的修道处。《莲花生广传》载："桑耶青浦（bsam-yas-mchims-phu）、雅隆谢吉查（yar-glungs-shel-gyi-brag）及叶尔巴达哇浦（yer-pa-zla-va-phug），此三者乃系修二合之大修道处（zung-du-vbrel-bvi-gnas-chen-sgrub-pavi-gnas）。"（见该书木刻版，184页下）文中之"二合"即指"双运"而言。关于上述三大修道处，《知识总汇》所载与《莲花生广传》所述有别，该书说："修造了青浦、叶尔巴及曲卧日（chu-bo-ri）三大修道处（sgom-grwa-chen-po-gsum）。"（见该书1982年北京民族出版社排印本，510页）

叶尔巴地处逻娑之北。《道路指南》一书载："自逻娑沿逻娑河北上，即有查叶尔巴达哇浦（brag-yer-pa-zla-ba-phug，意为：叶尔巴岩月亮窟），内有莲花生像及许多天然（古迹）。另有多吉浦(rdo-rje-phug）及智普浦（dril-bu-phug）等窟。"（见该书逻娑木刻版，6页上）同书又载："在叶尔巴寺中，于供奉尊者的殿堂处，有用阿底峡鼻血画成的图画，并有十六种供物的神殿一座。"（同书，6页上）叶尔巴是吐蕃时著名修道处，其间有修道石窟及寺院，故其名称亦多，仅《贤者喜宴》就

有叶尔巴查（yer–pa–brag）、叶尔巴修道室（yer–pa–sgrub–khang）、叶尔巴查空（yer–pavi–brag–khung，即叶尔巴修道石洞）等（见该书ja函，138页~138页下）。有时又称叶尔巴神山（yer–pa–lha–ri），见刘立千译：《土观宗派源流》，民族研究所刻印本，44页。

叶尔巴自从松赞干布妃芒妃墀江（mong–bzav–khri–lcam）建叶尔巴寺（yer–pavi–gtsug–lag–khang）之后（见本书第三章），至墀松德赞、墀祖德赞时，叶尔巴地区寺院及修道窟已有相当规模，从下文拉隆贝吉多吉等扩建叶尔巴修道处情况就大体可以看出，墀祖德赞时又将兴建温江多寺（vu–shang–rdo–dpe–med–bkra–shis–dge–vphel–gyi–gtsug–lag–khang）的第一批土等材料建造了叶尔巴的佛塔（《贤者喜宴》，ja函，木刻版，133页上）。该寺内还有重要供物，例如，身为钵阐布的阐卡贝云在被朗达玛的亲信杰多日追捕杀死，被剥皮后，其皮即供于叶尔巴寺，作为护法供物（见《贤者喜宴》，ja函，木刻版，135页上）。又，叶尔巴钟及其铭文亦很珍贵，今存。

在叶尔巴地方修道者很多，本文下文即有详述。《知识总汇》说："在叶尔巴及曲卧日处修得光身成就者（vod–lus–grub–pa，即所谓可以乘日月之光而行者）各108人。"（该书510页）文中所言"修得光身成就"当属神话而已，但修道人数之多似不止这些，若加上未获成就的修行者则数字可能还要多。《道路指南》说，在叶尔巴修道的成就大德有八十人（见该书6页上）。叶尔巴后来亦是西藏僧人的修道传经之处，如噶当派大德俄译师列巴喜饶（rngog–lo–tsa–ba–legs–pavi–shes–rab）即曾于该地传授阿底峡之噶当宝函密法（见刘立千译：《土观宗派源流》，民族研究所刻印本，44页）。关于叶尔巴尚可参阅此书的第三章。

曲卧日。此地在曲水的雅鲁藏布江南。这一带称为藏容（gtsang–rong）。据《道路指南》载："从藏容河谷越过山峦，再经过羊卓措卡（yar–vbrog–mtsho–kha）及甘巴拉（gam–pa–la），即到达贝曲卧日（dpal–

chu-bo-ri)。此曲卧日有可使西藏产生幸福的一百余处山泉（ri-chu-mig）及百余座修道处。”（见该书25页下）良好的湖区自然条件使修道处得以兴建。墀松德赞的王妃即在此处特地建寺，据《汉藏史集》载：“王妃嘎杰措美多准（jo-mo-dkar-rgyal-mtsho-me-tog-sgron）后半世，建造了贝曲卧日神殿（dpal-chu-bo-rivi-lha-khang）。”（见该书泥婆罗影印手抄本，上册，136页下）此寺址又称（dpal-chen-chu-bo-ri），见《土观宗派源流》，排印本，23页。《法海宝库》135页又写作“chu-bo-ri-dpal-gyi-brag-phug”。又，叶尔巴与曲卧日两地直到清代五世达赖时仍是著名寺院（见《五世达赖外传》，3页上）。

[2] 拉隆贝吉多吉生平以此处的《叶尔巴寺志》所载为详，此书今尚存。

拉隆贝吉多吉由于在叶尔巴出家为僧，并且久居该地，故史书又常称其为“叶尔巴拉隆贝吉多吉”（yer-bavi-lha-lung-dpal-rdor），见《贤者喜宴》，ja函，138页上。又简称贝吉多吉（dpal-gyi-rdo-rje），见《五部遗教》中之《王者遗教》，木刻版，30页下。拉隆贝吉多吉出家后逐渐成为著名译师，在《五部遗教》中的《译师班智达遗教》（lo-pan-bkav-thang）内就记有此人之名，在译师单中他名列拔赛囊之后、嘎哇贝孜（ska-ba-dpal-brtsega）之前（见该书木刻版，63页下）。此人后于吐蕃末期刺死朗达玛赞普，遂逃往青海安琼纳木宗（a-chung-gnam-rdzong），在当地甸迪谢之扬衮寺（dan-tig-shel-gyi-yang-dgon）一带修行。后在这里与从贝曲卧日（dpal-chu-bo-ri）逃到这里修行的藏热甫塞（gtsang-rab-gsal，即bla-chen-dgongs-pa-rab-gsal）等三人相遇。藏热甫塞等求拉隆贝吉多吉在他们剃度出家时担任授戒师。拉隆贝吉多吉说：“我曾杀赞普，故不宜任（授戒）之补充授戒师。”（以上见《红史》，1981年铅印本，40~41页；《布顿佛教史》，木刻版，125页下~126页上）此后，藏史未见再记载拉隆贝吉多吉情况。

又，《五部遗教》中之《大臣遗教》说，拉隆贝吉多吉还是吐蕃最早的出家七人之一（见该书15页下）。此说未见他书。又，拉隆贝吉多吉威望相当高，《广史》则称赞他：大德中之最佳者为恩兰（ngan–lam）及拉隆（lha–lung）。（见本书第八章）

[3] 毗玛拉米扎，又称毗玛米扎。据《莲花生广传》153页上载，称他是“迦湿弥罗班钦毗玛米扎”（kha–chevi–pazha–chen–bi–ma–mi–tra）。而《五部遗教》中之《王者遗教》则说：“在天竺之那烂陀寺（rgya–gar–yul–gyi–shvi–nva–landra），有大班智达学者毗玛米扎（pan–chen–mkhas–pa–bi–mva–mi–tra）。”（见该书kha函，木刻版，25页下）。毗玛拉米扎是天竺王因陀罗菩提（rgyal–po–aindra–bo–dhi）的供奉师长，当时共有大班智达五百名，其中之学者有两位即玛米扎及菩在古哈雅（bu–dha–gu–hya）。他们被迫到吐蕃并受到敬仰供奉（见《莲花生广传》，138页下）。当时是墀松德赞派嘎哇贝孜（ska–ba–dpal–btsega）、久若陆益坚赞（cog–ro–kvuvi–rgyal–mtshan）及玛班仁钦秋（rma–ban–rin–chen–mchog）三人赴印，向天竺法王因陀罗菩提达玛热咱（aindra–bo–dhi–dha–rmva–rva–dsa）请派学者入吐蕃。天竺王同意派毗玛拉米扎入吐蕃传播佛教。但是有人散布流言蜚语，说：“三个吐蕃僧人半角带着一个外道恶咒堪布来到吐蕃，并将去整个吐蕃各地。”因此，毗玛米扎抵桑耶时，墀松德赞等百臣除去敬礼之外，没有任何表示，虽然三位吐蕃僧人向赞普介绍毗玛米扎会讲密咒，精通众多显密经典，并尤精密教（vbras–bu–gsang–sngags），同时请求赞普妥为接待，但赞普说：“今晚即睡在乌才塞吉神殿（dbu–tshal–gser–gyi–lha–khang），把所有早上的剩饭给他（毗玛米扎）吃。”三位吐蕃僧人心中不快。后毗玛米扎显示神通，三位僧人将此情景报予赞普，赞普始信。遂于王座上设高垫，赞普为其敬礼。（《莲花生广传》，木刻版，144~146页）。

毗玛米扎在吐蕃传教很受重视，他宣讲极喜金刚法（dgav–rab–rdo–

rjevi-dongs)、大手印（phyag-rgya-rgya-chen）及大法界部（klong-chen-po）。见《贤者喜宴》，tsa函，2页上。他还特别传授《精义》（snying-thig），当时称作《毗玛拉精义》（bvi-ma-la-snying-thig）。见《贤者喜宴》，tsa函，24页下。《五部遗教》中之《王者遗教》28页上又称为“大圆精义水晶”（rdsogs-chen-snying-thig-man-shel）。

特别是，毗玛拉米扎曾在雅隆谢宗贝玛孜巴（yar-klungs-shel-rd-song-patma-brtsegs-pa），他打开圣甘露之坛城（bdud-rtsi-mchog-gi-dky-i-la-vkhor），为赞普墀松德赞及班底咱纳古玛热（bnde-dsnya-na-ku-ma-ra）二人授以内外密之圆满灌顶（phyi-nang-gsang-bavi-dbang-rnams-rd-sogs-par-bskun），并依次为之命名（gsang-mtshan）为仓巴拉益美多（tshangs-pa-lha-yi-me-tog）及咱纳芝梅达夏（dsnya-na-dri-med-zla-shar）。见《五部遗教》中之《王者遗教》，28页上。毗玛拉米扎因此很有威信，说话有相当分量。例如，他曾说服墀松德赞将玉扎宁波（gyu-sgra-snying-po）及贝若咱纳从莫擦哇容（rgyal-mo-tsha-ba-rong）迎回吐蕃，并向贝若咱纳道歉。（《莲花生广传》，145页上~146页下）

此外，毗玛拉米扎还同吐蕃僧人翻译了一些佛经，《莲花生广传》载：“迦湿弥罗大班智达毗玛米扎及译师尼雅钦咱纳古玛热翻译了《金刚勇识幻网经》（rdo-rje-sems-dpav-sgyu-vphrul-dra-ba）及心识部、法界部、语诀部精义（sems-sde-kvong-sde-man-ngag-snying-thig）等等。”（153页上）据《莲花生广传》149页上，毗玛拉米扎本人还讲述过《后译》（phyi-vgyur）。毗玛拉米扎学问很深，所以莲花生预先告诉墀松德赞，如果将来与汉和尚辩论应当迎请毗玛拉米扎及噶玛拉希拉（见《五部遗教》中之《大臣遗教》，15页下）。毗玛拉米扎所传旧派（即宁玛派）之“精义”（snying-thig），对吐蕃影响不小。其传承于《土观宗派源流》中有译载（见刘立千译本，33页）。总之，毗玛拉米扎在吐蕃居十三年，后曾赴汉地活动（《贤者喜宴》，tsa函，21页下；《莲花生广传》，166

页）。

[4] 这是一种神话性的描述，以度母之坐姿象征叶尔巴山势。

[5] 以盐交换石粉，实际上食盐起到了某种货币的作用，可见自囊日松赞在北方拉措湖发现食盐用途之后，到这时食盐的价值已显著提高了。今藏北湖盐仍是与南方农业区交换货物的重要物产，甚至远销尼泊尔、克什米尔及印度北方等地。

[6] 此三座佛塔即指上述瑜伽窟佛塔、耕地佛塔及白色小岩佛塔。

[7] 努·纳卡宁波，《五部遗教》中之《王者遗教》（木刻版，23页上）又称译师努·班纳卡宁波（lo-tsva-gnubs-ban-nam-mkhavi-snying-po），同书（29页上）有时还称大成就者纳卡宁波（thob-chen-po-nam-mkhavi-snying-po）。此人是著名译师，他曾与译师益西咱纳古玛热（lo-tsva-ye-shes-tsnya-na-ku-mva-ra）及译师仁钦秋（lo-tsva-rin-chen-mchog）等，翻译了莲花生教授的密咒教法(gsang-sngags-don-dam-vbras-buvi-dam-chos，全意为：密咒真谛果教)。见《王者遗教》，23页上。此人修道地除在纳卡浦外，还曾在洛扎卡秋查修道处（lhao-brag-mkhar-chu-brag-gyi-dben-gnas），并在这里曾为穆底赞普（rje-btsan-rgyal-po-mu-tig-btsan-po）及努·班底桑结益西（gnubs-kyi-bnde-sangs-rgyas-ye-shes）授以无上灌顶（bla-na-me-da-avi-dbang-bskur）。见《王者遗教》，29页上。

[8] 尊巴贝吉央，即拔贝央（sba-dpal-dbyngs）。拔氏家族出了不少著名译师，除拔贝央之外，还有拔塞囊（sba-gsal-gnang）、拔益希旺波（sba-ye-shes-dban-po）及拔嘉木样（sba-vjam-dbyangs）等。见《译师班智达遗教》（lo-pan-bkav-thang），即《五部遗教》，nga函，63页下。

[9] 恩兰杰秋央，《五部遗教》中之《王者遗教》（24页上）称其名为恩兰尊巴杰哇秋央（ngan-lam-btsun-pa-rgyal-ba-mchog-dbyangs）。此人是墀松德赞时最早出家为僧的七人之一。莲花生曾向他传授莲华语续

及修道法（padma-gsung-gi-rgyud-dang-sgrub-thabs）。以上见《王者遗教》，24页上；《知识总汇》，上册，437页。

[10] 娘丁增桑波。此人是与毗玛拉米扎一起建造霞衣拉康寺（zhwav-i-lha-khang）者，也是毗玛拉米扎的嫡传弟子之一。（见刘立千汉译：《土观宗派源流》，30页）此人是吐蕃时著名僧人和从政高级僧侣。

娘丁增桑波，《吐蕃金石录》之《谐拉康碑（一）》又称其名为班底娘丁埃增（ban-de-myang-teng-nge-vidsan）。同碑（二）藏文又称为“班底丁埃增”（ban-de-teng-nge-vdzin）。而墀松德赞建噶迴寺后所颁之盟文诏书中，则称“ban-de-myang-ting-vidsin”（见《贤者喜宴》，ja函，129页下）。总之，上述三者均指同一人。

《知识总汇》对娘丁埃增的名称又有另外写法，将“myang”写作“nyang”，并写其名是“娘班夏坚筒丁增桑波”（nyang-ban-shvi-spyan-zan-ting-vidzan-bzang-po），又说：“五百大班智达之顶饰获彩虹金刚身者轨范师毗玛拉米扎抵吐蕃，他向娘班夏坚筒丁增桑波授以大圆满修行法要部之教诫（rdsogs-pa-chen-po-man-ngag-sdevi-gdams-pa），由是娘班（nyang-ban）亦可（乘）光而去。玉查（gyu-sgro）宁波为译师，翻译了心识部后译十三卷（sems-sde-phyi-vgyur-bcu-gsum，此为宁玛派所传大圆胜会三部中之一）。而娘氏（即丁增桑波）则将此教授埋为（伏藏），后为当玛伦杰（ldang-ma-lhun-rgyal）取出，遂又听此教授……”（见该书1982年铅印本，512页）

丁增桑波以其宗教上的高深学识和地位跻身于吐蕃王室，他曾担任墀松德赞时的宰相同平章事（chab-srid-kyi-blon-po-chen-po）。见《谐拉康碑（一）》之藏文碑文。而在墀德松赞在建噶迴寺所颁布的盟文诏书中，丁增桑波的政治地位已上升为“钵阐布宰相平章政事”（ban-de-bkav-chenzha-po-la-gtogs-pa）。见《贤者喜宴》，ja函，128页下~130页下。在盟誓名单中，是大臣中的首位，仅在另一钵阐布宰相平章政事阐

卡云甸（ban-de-bran-ka-yon-tan）之后。其他各级大臣均在此二人之后。可见这种从政高僧地位之显赫。

又，丁增桑波与阐卡贝云之被称为“钵阐布”（亦称“钵掣逋”）即藏文（ban-chen-po）的汉译对音。而“ban-chen-po”即《唐蕃会盟碑》中“ban-de-chen-po”的缩写。《汉藏史集》在记载唐穆宗（mu-dzung）时的唐蕃于吐蕃逻娑川（lha-svi-thang）会盟情况中说：“于逻娑川，吐蕃大臣聚会，由钵阐布（ban-chen-po）宣读誓文（ban-chen-pos-gnav-tshigs-ston）。”（见该书影印本，上册，80页上）此种记载正与汉文所载相同：“……酋领百余人坐于坛下。坛上设一塌，高五六尺，使钵掣逋读誓文……”（《册府元龟》，卷981，外臣部·盟誓）两种记载对比，可见“ban-chen-po”当即汉文之“钵阐布”之藏文对音。这在后来身任钵阐布的阐卡贝云被贝达纳（sba-stag-sna）杀死时，藏文亦用了“ban-chen-po-skum”的写法（《红史》，1981年排印本，39页）。所谓“钵阐布”（ban-chen-po，即ban-de-chen-po），意为“大僧人”或“高僧”，亦即汉文所载：“钵阐布者，虏浮屠豫国事者也，亦曰钵掣逋。”（《唐书·吐蕃传》）《册府元龟》则记为“国政蕃僧号钵掣逋”。（卷981，外臣部·盟誓）。

娘丁增桑波后来亦深受赞普墀德松赞的重视，墀德松赞两次为他下诏书赞誉其功绩，开保护其家族的政治经济特权，且铭石立碑永存。这是赞普对他参与社稷大事“忠贞不二”的特殊恩赐，其详情可参见《吐蕃金石录》之《谐拉康碑》（一）及（二）。此外，娘丁增桑波除去前述在宗教方面的贡献外，他还曾与阐卡贝云一起主持墀松德赞时的文字改革，吐蕃文献之《语合二章》（sgra-sbyor-bam-gnyis-pa）就记载此事是经“钵阐布贝吉云甸（bande-chen-po-dpal-gyi-yon-tan）等人合议”。此项文献对后世吐蕃文字的运用及译经原则等方面均有重大意义。详见日本影印藏文《大藏经》144卷，71~87页。此《语合二章》是今天得以保

存的吐蕃文献，该书在西藏《大藏经》中又被译作《中品区谐切第二品》(bye-brag-tu-rtogs-byed-vbring-po-sgra-sbyor-bam-po-gnyis-pa)。详见日本影印西藏《大藏经》151卷，《丹珠尔目录》首函，藏文是138页上，汉文是194页下，第124函。

娘丁增桑波在朗达玛灭法时，被害身死："玛仁钦秋（rma-rin-chen-mchog，即rma-a-ra-rin-chen-mchog，预试七人之一）及娘丁增桑波（pyang-ting-vdsin-bzang-po）等许多善良众生被杀害。"（《贤者喜宴》，ja函，137页）

[11] 兴米果恰（shring-mi-go-cha），《五部遗教》中之《译师班智达遗教》63页上称作"myang-sha-mi-go-cha"。

[12] 昆陆旺波，《布顿佛教史》称其为（vkhon-kluvi-dbang-po-bsrung-pa），是"预试七人"之一。（见该书木刻版，121页下）据《红史》（铅印本，46页）载，昆陆旺波之先祖起于雅隆东部，最初之先祖名尊者昆巴杰（jo-bo-vkhon-par-skyes），其子孙为墀松德赞时之内相(nang-blon)，此人即昆杰贝卧切（vkhon-rgyal-dpal-bo-che）。他生有四子，第三子即昆陆旺波松哇（vkhon-kluvi-dbang-po-bsrung-ba）。此昆氏家族即后来元代时萨迦世系之远祖。

[13] 尼雅咱纳古玛热，《王者遗教》23页上称其为译师益西咱纳古玛热（lo-tsva-ye-shes-dsnyva-na-ku-mva-ra）。《法海宝库》（打印本，146页）写作"snyang-dsnyva-na-ku-mva-ra"。

[14] 这一节记载叶尔巴及曲卧日两地修道处的情况。实际上当时修道处已经在许多地方建立起来，《汉藏史集》说；"于叶尔巴及青浦等地方，共建修道院十二处。"（见该书影印本，143页下）。《法海宝库》记有"八大石窟"（brag-phug-chen-po-brgyad），叶尔巴及曲卧日即其中之二窟（见该书135页）。《莲花生广传》曾记载吐蕃埋伏藏的地点，该书说："有名者二十五处，无名者众多，均埋（有伏藏）。"这些地点大

都是著名修道处，涉及许多重要古代地名，今译之如下，供参考：青浦之扬温（mchims-phuvi-yang-dben）、雅玛隆（gyav-ma-lung）、纳囊郊（snam-snang-rgyb）。南方之杰秋拉康（lho-yi-skyer-chu-lha-khang）、朋塘孜隆（bum-thang-rtsi-lung）、朋塘格内（bum-thang-dge-gnas）、洛卧格嘎（kvo-bo-dge-kar）、藏昌拉康（gtsang-vphrang-lha-khang）、叶如藏查木（gyas-ru-gtsang-vgram）、孜吉拉康（rtsis-kyi-lha-khang）。北方之扎屯孜益拉康（byang-gi-pra-dun-rtsa-yi-lha-khang）。康地之隆塘（khams-kyi-lha-khang）。东部之工布秋塔来拉康（kong-bu-chu-mthar-legs-lha-khang）、甲拉泽冬（rgya-la-rtse-rdum）、辛结东卡（gshel-gyi-brag-kha）、斯莫浦隆（se-mo-phu-lung）、玉如昌珠（gyu-ru-khra-vbrug）、谢吉查浦（shel-gyi-brag-phug）、洛拉阔定（lho-brag-kho-mthing）、卡秋纳木盖坚（mkhar-chu-gnam）当墟（gtam-shul）、达仓僧浦（stag-tshang-seng-phug）、门卡（mon-kha）、纳仁（sna-rings）、僧格宗（seng-ge-rdsong）、巴卓纳木塘嘎波（spa-gro-gnam-thang-dkar-po）、波玛宗浦（pho-ma-rdsong-phug）、藏之浦莫切（gtsang-gi-phug-mo-che）、浦仁莫（phug-ring-mo）、查之扬宗（bsgrags-kyi-yang-rdsong）。察地之悠贡查（gra-yi-gyu-sgong-grag）、穆底萨玛贡（mu-tig-sma-ma-gong）、萨波桑吉措查（zar-po-zangs-gyi-mtsho-brag）、琼结墓（vphyong-rgyas-bang-so）、青哇达孜（vphying-ba-stag-rtse）、香波岗（sham-povi-gangs）。聂地之东嘎（gnyal-gyi-dong-kha）、查纳（brag-nag）、达卓（mdav-sgro）、聂麦格日纳波查（gnyal-smad-dge-ri-nag-povi-brag）、曲卓推嘎（chos-sgro-thod-dkar）、贝萨隆巴（spe-gsar-lung-pa）、萨曲堆（za-chu-vdus）、聂容东嘎（gnyal-rong-vdom-mkhar）、悠（gyu）、秋如（byu-ru）鲁堆查嘎冬（lug-stod-brag-dkar-gdong）、郭若昂卓（ko-ro-ngam-grog）、凯嘎拉域浦（mkhal-dkar-lha-yul-phug）、查莫唐拉（khra-mo-ldang-lha）、恰（byar）、达波（dwags）、工布（kong）、洛门（lho-

mon)、洛聂（lor-gnyal）、咱日乃（tsa-rivi-gnas）、约卡嘎浦（vol-kvi-mkhar-phug）、温布达仓（von-phu-stag-tshang）、恰波斯哇（bya-pho-ze-ba）、昌阿查（brang-nga-brag）、车浦拉（khrab-la）、浦巴（phug-pa）、隆莫洛琼（long-mo-lo-chung）、雅隆（yar-klungs）、昌珠五塔顶（khra-vbrug-mchod-rten-mgo-lnga）、衮塘寺之查日山（dgan-thang-gtsug-lag-khang-gi-brag-ri）、旁塘寺之后山（vphang-thang-gtsung-lag-khang-gi-rgyab-ri）、雍布拉康（yum-bu-bla-sgang）、赞塘悠益拉康之查日山（bt-san-thang-gyu-yi-lha-khang-brag-ri）、门卡衮布冬（mon-mkhar-mgon-po-gdong）、查戚查波切（gra-phyivi-brag-po-che）、查地之乃东苏（gra-yi-sne-gdong-zur）。兑地之杰笛苏（dol-gyi-lce-tevi-zur）。雄地之热工久（gzhung-gi-ra-skong-rgyab）。藏地之塞马昌浦（gtsang-gi-sal-ma-brag-phug）、藏地之芒卡查（gtsang-gi-mang-mkhar-brag）、芒域贝莫塘（mang-yul-dpal-mo-thang）、秀聂卡（gzhu-snye-mkhar）、拉堆森波宗（la-stod-srin-po-rdsong）、拉堆、定日、定琼（la-ltod-ding-ri-ding-chung）、拉孜查（lha-rtsevi-brag）、杰波隆（rgyal-po-lung）、热索陆楚（ra-sog-klu-gru）、多吉岗之玉浦（rdo-rtse-gangs-kyi-dngul-phug）、冲巴强（grom-pa-rgyang）、桑浦隆（zam-phug-lung）、乌宇雅德（vu-gyu-gyag-sde）、巴卓曲莫浦（sba-gro-chu-mo-phug）、玉浦咱（gyu-phug-rtse）、叶尔巴达哇浦（yer-pa-zla-ba-phug）、桑雅查（zang-yag-brag）、秀兑底卓（gzho-ltod-te-sgro）、堆垅帕哇仓（stod-kvung-vphar-ba-tshang）、夏乌达果（sha-vug-stag-sgo）、卧擦容（ngo-mtshar-rong）、逻娑（lha-sa）、青浦伦波桂（mchims-phu-blon-po-mgul）。以上见《莲花生广传》，172页上~174页下。关于修道处地名，在《莲花生广传》174页以下还有记载，另在189页下~190页上亦提到许多修道处名称。再者，《五部遗教》中之《神鬼遗教》19页下~23页上亦有许多修道处地名。上述诸修道处有的后来成为著名寺院或地区，一些重要政治、宗教方面的事件

也多与这些地方有关。

[15] 即尼雅咱纳古玛热。见注 [13]。

[16] “器”，藏文写作“snod”，原为“容器”之意，在佛教中指“根器”而言，对可以接受佛家教育者谓之“有器”或“有根器”“有法器”，相反则谓之“非器”。

[17] 谐拉康，又称伍如谐拉康（dbu-ru-zhwavi-lha-khang），参见刘立千译：《土观宗派源流》，民族所刻印本，30页。其地在逻娑河上游，在此地左右都是著名地区，《道路指南》载：“（由甘丹寺）上行，在拉穆曲琼仓巴东兑坚（la-mo-chos-skong-tshangs-pa-dung-thod-can，意为：拉穆护法神梵天具螺髻者。即清乾隆五十七年文献所载“拉穆吹忠”所在地，见《清实录》——译者注）、甲马墀康（rgya-ma-khri-khang，为元代甲马户府所在地——译者注）、墨竹嘎才（mal-gro-ska-tshal，为松赞干布建造边埋寺“ka-tshal”所在地——译者注）、伍如谐拉康（dbu-ru-zhwavi-lha-khang）、止贡宗萨（vbri-khang-rdzong-sa）、扬日衮（yang-ri-dgon）、止贡贴寺（vbri-gung-thil）、秀堆笛仲（gzho-stos-ti-sgrom）等地之间，有众多宗教文物，如果对此环游当需五、六日。”（该书6页上~6页下）谐拉康具体在嘎才与扬日衮之间，逻娑河南岸附近。

《汉藏史集》（上册，145页上）说：“娘丁增建谐拉康寺（nyang-ting-vdsin-gyis-zhwavi-lha-khang）。”关于建寺经过，《黄琉璃》有载：“所谓秀容多之谐拉康寺（gzho-rong-mdor-zhwa-lha-khang），先是，大班智达毗玛拉（pan-chen-bi-ma-la）在其留居汉地后的五十岁时，金刚贤者（rdo-rje-legs-pa）于多康（mdo-kams）地区降下冰雹，随之得到可供运载一百骆驼驮子的青稞。对此，娘丁增桑波（nyang-rting-vdsian-bzang-po）想起抛掷金刚杵时所做之誓言，于是乃将青稞献出，并以此作为（建寺之）顺缘。继之为镇压黑龙妖又建黑白二塔，在玛萨多（ma-gzav-rdo）复塑造三座圣像。”（见该书木刻版，151页下）文中之“秀容

多”是指秀容河（gzho-rong-chu）与逻娑河（skyid-chu）的交界地区名称。从此处向东北直到止贡均为秀容河流域。“容”（rong）指河谷或山峡地带，藏区以此为地名者甚多，如工布容（kong-po-rong）、查莫达仓容（khra-mo-stag-tshang-rong）、杰莫擦哇容（rgyal-mo-tsha-ba-rong）等，详见《法海宝库》（chos-kyi-rnam-grangs-rgya-mtshovi-gten）中之西藏四大容（bod-kyi-rong-chen-bzhi）部分，民族翻译局1982年11月打印本，134页。

[18] 此处所指之石碑及碑文即指谐拉康碑。碑文载：“天降之王圣神赞普墀德松赞谕（khri-lde-srong-btsan-gyi-bkas）：永远赐予班底娘丁埃增之盟誓诏书（dbu-snyung-gi-tshigs-gyung-drung-du-gnang-ba）。”（原藏文见《吐蕃金石录》）据此可知盟文诏书当为墀德松赞所赐，非墀松德赞所颁发。《贤者喜宴》这样记载是将后事提至此处补述。

又，此碑是一碑同刻两篇诏文，从碑文所记“龙年（vbrug-gi-lo）”看，此二诏书似应是800年和812年两次颁刻。前者为墀德松赞下诏，后者为应丁增桑波之请诏而颁发。诏文特别保护丁增桑波特权，诏文说：丁增桑波家族人犯罪，若无（赞普）下诏，无论何等罪行，不置有司，不予拘禁，其永久持有之告身及家世令名（yi-ge-gyung-drung-mying）不得湮没，所任职司大位，仍着令继续操持，其部落“岱本”（sdevi-dpon-po）一职仍予世袭传承。又申明对其经济特权是：“子孙后代之奴隶、牧场、草料、园林等项（bran-zhing-vbrog-sog-tshl-las-stsogs-pa），无论何时，设或断绝后嗣，或因事置狱，（赞普）决不没收，亦不赐予他人。”（见《吐蕃金石录》）此碑文对研究吐蕃奴隶制极有价值。

[19] 墀松德赞时颁布了两件兴佛诏书，第一件有大臣等署名，第二件无臣工署名，均是研究吐蕃佛教的珍贵史料，就目前所见，这两件诏书仅载于《贤者喜宴》，又由于文件是吐蕃时期流传下来的难得的史料，故更显得其价值之高。

又，文中所提之玛祥仲巴杰其人，即乘墀松德赞年幼而反佛教之大臣。

[20] “有义及无义”（don-dang-don-med-pa）又可译作“有益与无益”。此外，又有“法”之意。

[21] 此处所谓羊年建寺，从上下文看似指建桑耶寺而言。关于桑耶寺建寺年代说法不一，见本书第七章有关桑耶寺注释。其中东嘎·洛桑赤列先生主张火羊年竣工，火羊年即公元767年。（见《论西藏政教合一制度》，藏文版，27页）诏书又说“自此之后吐蕃遂建三宝”，这指建寺、剃度僧人及译经传教等事。从这句话看，上述之所谓羊年建寺，可能即指建桑耶寺事。

[22] 三界不变解脱寺。此前未见有此寺名，建在桑耶寺后，墀松德赞王妃蔡邦·美多纯曾建康松桑康凌寺（khams-gsum-zangs-khang-gling）（见本书第七章之“五妃绩”）。但两者名称不同，或许“三界不变解脱寺”（khams-gsum-mi-ldog-sgrol-gyi-gtshug-lag-khang），即是“康松桑康凌寺”的异名？待考。

[23] 寺院供养最早正如此诏书所载，均由官府供给，《拔协》及《贤者喜宴》对此有详载，按照僧人等级不同供给数量、内容不完全相同。供给内容包括赐给寺院及僧人的属民民户、青稞、衣服、酥油、食盐、马匹、纸张、墨等。数量均有具体规定。其详情本译文以后将有译述。另参见《贤者喜宴》，ja函，122页下；《拔协》，排印本，77页。

[24] 十方诸佛（phyogs-bcuvi-sangs-rgyas），即东方宝生佛（sangs-rgyas-rin-chen-vbyung-gnas）、南方无忧吉祥佛（sangs-rgyas-mya-ngan-med-pavi-dpal）、西方焰炽佛（sangs-rgyas-rin-chen-vod-vphro，或译宝光佛）、北方帝释佛（sangs-rgyas-rgyal-bavi-dbang-po）。此外还有东北、东南、西北、西南四佛，另加上、下二佛，总计十佛。详见《法海宝库》打印本，106页。此外，《敦煌吐蕃文献选》所载十佛，基本与《法海宝

库》同。见该书上册伯字22号卷子。这些神又称护方神（phyogs-bthu-nas-srung-bavi-lha，简称phyogs-skyong）。“十佛”说法不一，约有四种（见《实用佛学辞典》，166~167页）。

[25] 一切九尊诸神（lha-dgu-thams-cad），指不动佛九尊、大密马头明王九尊及长寿佛九尊。

[26] 龙、夜叉及一切非人。《五部遗教》内之《神鬼遗教》中记载，吐蕃有“外内密八部魔鬼”（phyi-nang-gsangs-bavi-srin-sde-brgyad）。例如“外八部魔鬼”即厉鬼（vgong-po）、饿鬼（thevu-rang）、土地神（sa-bdag）、地祇（yul-lha）、药神（sman）、妖怪（btsan）、龙（klu）及恶咒（nga-yam）。“内八部魔鬼”即主命神、鬼魅（ma-mo）、阎罗王（gshen-rje）、魔王（bdud）、夜叉（gnod-spyin）、水肿恶魔（dmu）及战神（dgra-lha）、妖魔（vgong-po）。“密八部妖魔”是罗睺罗及大罗睺罗等八个神魔（见该书，46页上~46页下）。又文中之“饿鬼”（thevu-rang-spun-dgu）种类甚多，仅据《法海宝库》记载就有所谓“九饿鬼”之说。（详见该书163页）

[27] 正等觉（yang-dag-par-rdsogs-pavi-gyang-chub），即正觉、正智、悟解。又译作“真实究竟菩提”。见（日）芳村修基：《西藏语字典》。

[28] 现等觉（mngon-par-sangs-rgyas），即成道之意。见（日）芳村修基：《西藏语字典》。

[29] 吐谷浑王又可译作“退浑王”，此为敦煌出土卷子所载，见法国影印《敦煌古藏文文献选》伯字1263号卷子。“va-zha”一词在《红史》等书中又用音译“thu-lu-hun”（见该书排印本，24页）。又，此处用“甥”（dbon）字冠于（va-zha-rje）前，原因是吐谷浑王先世以前曾娶唐朝王室弘化公主，故汉文史书称：“吐蕃与吐谷浑本为甥舅之国。”（见《册府元龟·外臣部·才智》）又，此处吐谷浑王在诏书上署名列于首位，

可见吐谷浑王归降吐蕃后其地位仍相当高。

[30] 伽罗笃波是“bkav-la-gtogs-pa”的音泽，此种译文原出自《唐蕃会盟碑碑文》：“戚论伽罗笃波”（见该碑北侧碑文会盟人吐蕃大臣名称）。其地位相当于“宰相同平章事”一类的职务。碑文中即有“chab-srid-kyi-blon-po-chen-po-bkav-la-gtogs-pa”职称。

[31] 大论尚杰斯秀亭（zhang-rgyal-gzigs-shu-theng）。此人即《敦煌古藏文历史文书》中的綝·尚杰斯秀丁（mchims-shang-rgyal-zigs-shu-teng），他继桂提桑耶甫拉（mgos-kri-bzang-yab-lag）为大相。此人在《王者遗教》中称作“blon-po-chen-po-khri-bzang-yab-lha”。（该书66页下）而恩兰·达扎路恭（ngan-lam-stag-sgra-klu-gong）任大相则又紧接其后。（以上见《敦煌古藏文历史文书》，巴考本，102页；《敦煌古藏文历史文选》第二册，561页，伯字1287号卷子）此人之名在《敦煌古藏文历史文书》中多简写作“zhang-rgyal-zigs”。上述三位大相的排列次序与《大臣遗教》所载相同，只是人名写法有异，《大臣遗教》将上述三大相名称依次写作：“hri-bzang-yab-lhag，cims-kyi-rgyal-gzigs-klu-mthong，blon-po-ngan-lam-rta-ra-klu-gong”（见该书50页下）。其中之“mcims-kyi-rgyal-gzigs-klu-mthong”当即指“zhang-rgyal-gzigs-shu-theng”而言。此人在755年曾受命清理叛乱大臣朗氏（lang）及贝氏（vbal）的家产。757年他与大论囊热（blon-chen-po-snang-bzhen），此人即是在尚杰斯秀亭前两任的大相韦·囊势苏赞（dbavs-snang-bzher-zu-brtsan）曾召集吐蕃夏季盟会（dbyar-vrun）。以上见王尧、阿践译注本：《敦煌吐蕃历史文书》，37页、38页、49页。特别应指出的是，尚杰斯秀亭在762年与达扎路恭等率吐蕃军攻陷长安。（见《敦煌吐蕃历史文书》，译注本，121页及144页）在攻陷长安的当年他回到吐蕃召集了大议事会。763年，尚杰斯秀亭被授以瑟瑟（gyuvi-yi-ge）文字告身，这是官职章饰之最高级。由上述诸事迹可知其人极受重视，故其在诏书中署名列在第二位当非偶然。

[32] 论达扎路恭，在《王者遗教》66页下，其名又写作大论达热路恭（blon–po–chen–po–rta–ra–klu–gong）。此人之名在《恩兰·达扎路恭纪功碑》中又写作“恩兰·路恭”（ngan–lam–klu–khong）或“路恭”（klu–khong）”。（见《吐蕃金石录》）《敦煌吐蕃历史文书》（编年，111条）则又简称为“论达扎”（blon–stag–sgra）。有些作者据“rma–grom”一名（《敦煌吐蕃历史文书》，编年，104条等）推论，此即汉文所载之“马重英”（见《资治通鉴》，卷二二三，代宗广德元年条：“吐蕃大将马重英”），而马重英即达扎路恭。

达扎路恭从墀德祖赞时即因揭发朗氏及贝氏的谋叛而受到赞普的重视。755年，达扎路恭因攻陷洮州等地而被授为元帅（dmag–dpon）。从此他即多次率吐蕃军与唐军作战，特别是762年，“恩兰·路恭乃首倡兴兵入唐深取京师之议，赞普遂以尚琛结结色（即尚杰斯秀亭）同与论达扎路恭二人为攻京师之统军元帅（dmag–dpon–chen–po），直趋京师。”以上见《敦煌吐蕃历史文书》编年，104及111条；《吐蕃金石录》中之《恩兰·达扎路恭纪功碑》碑文。

此人曾以崇本反佛著称（事见本书第七章），因此藏史说他“真诚地袒护本教。在本教五根金柱方面，他是发展（本教）外道的大臣”（《大臣遗教》，39页下）。他甚至因公开当面反对兴佛而被赞普流放北方。但从此次盟文诏书的署名看，达扎路恭不仅身价已提到大论伽罗笃波的地位（纪功碑文又说他是大内相平章事“nang–blon–chen–po–dang–yo–gal–vchos–pchen–po”及内相伽罗笃波“nang–blon–bkav–la–gtogs–pa”），而且一改反佛而为兴佛的赞助者。由于盟文诏书是在建桑耶寺后颁布的（诏书说是767年的羊年建寺），那么达扎的这一转变从桑耶寺时就开始了。这还可以从在桑耶寺开光时达扎路恭唱歌赞颂得到某种佐证（见本书第八章）。也许由于达扎路恭这种在宗教态度上的转变和他的所谓“武功”，因而倍受赞普宠幸，所以特在逻娑为其树碑立传，碑文极力赞颂其“忠

贞不二”和“足智多谋”的所谓“武功”。碑文又申明给予其后代在政治上及经济上的种种特权：犯罪“不处死刑”、官衔“永为世职”、私有财产“永不没收”等。其特权之高比娘丁埃增家族有过之而无不及。详见《吐蕃金石录》中之《恩兰·达扎路恭纪功碑》；又见贝京：《西藏今昔》(*Tibet Past and Present*)。

[33] 尚杰岑拉囊，此人是继恩兰·达扎路恭之后为大相的大臣。《敦煌吐蕃历史文书》在记载大相情况中称他是那囊尚岑拉囊（sna-nam-zhang-rgyal-tshan-lha-snang）。（见译注本，50页；巴考本，102页）。《大臣遗教》称他为“sna-nam-zhang-dang-rgya-tsha-lha-sna”或“rgya-tsha-lha-snang-sna-nam-zhang”（见该书39页、56页下）。该书（7页下）又说，出自那囊氏族的著名大臣有四人，他即其一。该书（56页上）又称，此人后代曾在汉地的“朋兴”（rgya-nag-bum-zhim）地区发展，其后代称“哈王系”（ha-yi-ming-can-rgyal-rgyud）。

尚杰岑拉囊曾官至大论，故称“大论杰擦拉囊”（blon-po-chen-po-rgya-tsha-lha-snang）。见《大臣遗教》，66页下。此人极力主张改变恩兰·达扎路恭及尚杰斯秀亭（即《新唐书·吐蕃传》的“大相尚悉结”，实应是“大相尚结悉”）的侵唐政策而与之修好。《旧唐书》卷一二二《崔汉衡传》即云其事：“是时（782年，建中三年）吐蕃大相尚结息（即“zhang-rgyal-gzigs-shu-theng”，《大臣遗教》又作“rgyal-gzigs-shud-thong”，该书7页下）忍而好杀，以尝覆败于剑南，思刷其耻，不肯约和。其次相尚赞（即本文此处所译之“尚杰岑”）有才略，因言赞普，请定界明约以息力人，赞普然之，竟以结赞代结息为大相。”此后，在782年“泽与结赞盟于清水”（“泽”即“都官员外郎樊泽”，会盟时任计会使）。783年，陇右节度使张镒与吐蕃尚结赞“盟于清水”（《通鉴》，卷二二八，德宗建中四年正月条）。上述表明尚杰斯秀亭（即尚结赞）是唐蕃会盟的主要倡导者和主持者。

在783年这一年的十月又发生了朱泚据长安的“朱泚之乱”，而尚结赞又奏请唐廷协助：“吐蕃尚结赞请出兵助唐收京城。”（《通鉴》，卷二二九，德宗兴元元年正月条）等收回长安后，唐廷改变了“遂许四镇之地，以答收京之功”（《陆宣公翰苑集》，卷十）的约许，于是尚结赞乃发兵攻掠唐境，787年在取得夏州和盐州之后，在此年五月尚结赞又制造了平凉劫盟事件。自此尚结赞又日益走上了反唐之路。另外，尚结赞对内独掌大权，施行暴政，致使吐蕃“太子弟兄流窜，近臣横污，皆尚结赞阴计以行属害，平日功臣，无一二在”（《新唐书·南诏传》，卷二二二，上贞元九年《南诏王异牟寻遗书皋帛书》）。796年尚结赞死（《通鉴》，卷二三五，贞元十二年九月条）。

[34] 上述大臣名单很重要。另外，关于记载吐蕃大臣的史料，可参阅《大臣遗教》，39页上~40页上、50页下~51页下及7页上~8页上；《王者遗教》，66页下。

[35] 从吐蕃赞普仲年代如（勃弄若）算起至松赞干布为第四代赞普。《新唐书·吐蕃传》从墀托杰托赞（瘕悉董摩）算起，至松赞干布为第七代赞普，如是上推至仲年代如也是第四代（又见法成译：《于阗国悬记》）。

[36] 逻娑贝哈寺（ra-savi-pe-har）。文中之贝哈（pe-har）意为“护法神”。又，据美国劳费尔考证，“pe-har”即“大寺”（gtsug-lag-khang）之意，此词来自梵文“Vihāra”（日本芳村修基在《西藏语字典》中将此梵文写作“Vihārab”，借到藏语后音译为“pe-har”，后又藏语化而成“dpe-dkar”。此词在回鹘语中则写作“bakar”或“vaxar”），而蒙语又写作“bukar”，以上见（美）劳费尔著：《藏语中的借词》（B·Laufer. *LOAN-WORDS IN TIBETAN*），中国社会科学院民族研究所赵衍荪译，19页。

[37] 指玛祥（sna-rnam-ma-zhang-khrom-pa-skyabs，亦即“zhang-

blon-ma-zhang-grom-pa-rkyes"）。参见本书第五章的有关注释。

[38] 四生（skye-ba-rnam-bzhi），指胎生、卵生、化生及湿生。

[39] 无记（lung-du-myi-ston-pa），又译作"遮侵记"。对无善恶可言之事物谓之无记。而下文又解释"无记"为"诸四威仪路"（spyod-lam-bzhi）。所谓"四威仪路"即行、住、坐、卧四事。人之举止行动，佛书则谓之"威仪"或"威仪路"。看来诏书对"无记"而释之为"四威仪路"似不确。

[40] 四谛（bden-pa-bzhi），即苦（sdug-bsngal）、集（kun-vbyung）、灭（vgog）、道（lam）。

[41] 十二支（yan-lag-bcu-gnyis），即十二缘起。参见本书第六章有关注释。

[42] 三十七助道品（byang-chub-kyi-phyogs-kyi-chos-sum-bcu-rtsa-bdun），即三十七菩提分法：四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支及八圣道支。

[43] 十度（pha-road-tu-phyind-pa-bcu），又，"度"写作"pha-rol-ru-phyind-pa"（《敦煌吐蕃文选》上册，110页）。今音译为"波罗蜜多"pha-rol-tu-pyin-pa，源于梵语的Pāramitā，意译为"到彼岸"。所谓"十度"（即十波罗蜜多）是：布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智慧度，另加方便、力、愿及智四者。

[44] 四无畏（mi-vjigs-pa-bzhi），即正等觉无畏、漏永尽无畏、说障法无畏及说出道无畏。

[45] 四正智（yang-dag-par-shes-pa-bzhi），即大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。

[46] 十力（stobs-bcu），处非处智力、自业智力、种种胜解智力、种种界智力、根胜劣智力、偏趣行智力、静虑解脱等持等至智力、宿命随念智力、生死智力及漏尽智力。

[47] 十八不共佛法（ma-vdres-pavi-chos-bco-brgyd），即如来无误失业、无卒暴音、无忘失念、无不定心、无种种想、无不择已舍、欲无退、正勤无退、念无退、等持无退、慧无退、解脱智见无退、一切身业智为导首随智而行、一切语业智为导首随智而行、一切意业智为导首随智而行、于过去世无著无碍智、于现在世无著无碍智及于未来世无著无碍智。

[48] 佛三十二相（thugs-rje-chen-po-sum-bcu-brtsa-gnyis），即指佛陀的三十种显著特征，《大藏经》载三十二相是：足善安住等案地相（即足下安平立相）、足下现千幅轮相、纤长指、足跟趺圆长（即足跟广平相）、足趺高满相、手足细软、手足网缦（即手足间如蹼状）、垂手摩膝相、伊泥延腨相（即股骨如鹿那样纤好）、身不偻曲、势峰密藏、身相圆满如尼瞿陀树相（即身广长等相）、常光一寻（即身光照四面各一丈远）、身毛上靡（即毛向上相），其他诸如身皮金光、四十齿皆悉齐平、其齿无隙、其声雷震犹如天鼓、甘目绀青、睫如牛王、顶上现乌率腻沙（即顶髻相）以及眉间毫相（即眉间有白毛）等，共三十二相。详见大正新修《大藏经·破僧事》，卷第二，108~109页；参见《宗教辞典》有关条目。

[49] 又，其誓文之提要即桑耶寺碑之碑文，详见下述译文。

[50] 此碑立于桑耶寺主殿正门右侧之台阶上，背后靠墙。此碑今存。石碑碑文与《贤者喜宴》所载碑文相比，除有个别字及音节符号略有异样外，其余基本一致。由于有石碑实存，可以看出《贤者喜宴》所录碑文当源于石碑碑文。

从石碑碑文看，正如《贤者喜宴》所说，碑文是第一诏书和第二诏书的中心纲要，而第一诏书和第二诏书则正是石碑碑文所说的详细盟文（gtsigs-kyi-yi-ge-zhib-mo）。两者所说正合。上述两件诏书和碑文表明，佛教在此时已在吐蕃牢固地确立起来，并得到法律上的保证。

有关桑耶寺碑可参见杜齐之《藏王墓》，94~95页；《吐蕃金石录》

159~160页；《古建筑游览指南》第一册，85页。王毅：《西藏文物见闻记》，《文物》，1961年4~5期，此文有对桑耶寺碑造型的详细描述和评价。安旭：《西藏桑鸢寺主殿壁画略考》,载于《文物》，1982年8月号，5页。

第十章　墀松德赞制定各种习规及法律

【译文提要】 第十章共有9节，即制定贵族习规及攻陷长安；桂•墀桑雅拉厘定法律；牧业措施及《没庐氏小法》；九大尚论；菩提萨埵遗言与“三户养僧制”；顿渐之争起因；莲花生与菩提萨埵的晚期活动；益希旺波之业绩；顿渐之争。在本章译文里，分别记载了墀松德赞制定各种习规及法律、建立新的经济措施、九大尚论的出现、“三户养僧制”的确立以及顿渐之争等。此外，还记载了吐蕃东侵攻陷长安事件。

从这段史料可以看出，墀松德赞在以桑耶寺落成为契机大力发展佛教之后，随即着手于法律的制定，其中突出的是刑事方面的法律，即所谓医疗赔偿费及命价赔偿的法律，这些法律明显地维护了贵族的利益。

在经济措施方面，首次规定吐蕃全体属民每户必需饲养大牲畜四头，

并宣布富豪可以放债，等等。

贵族势力不断增长，著名的九大尚论的出现就是这方面的突出代表。其中有的以高官显赫著称，有的以占有大量奴隶为荣，也有的以攫取奇异珍宝炫耀于世。九大尚论的史料生动地揭示了奴隶主对社会财富的掠夺和占有情况。

在宗教方面，有两件事很突出，一是“三户养僧制”，其本身旨在把寺院负担转嫁给属民，从而增加了属民的负担。而寺院不仅有“三户养僧制”予以保障，同时得到法定的二百户寺院属民，这样无疑壮大了寺院的经济实力。另一件是佛教内部的见解之争，即所谓的“顿渐之争”，这场争论持续两年之久，本文记载了顿渐之争的起因。通过这些史料的记载，既可以看到摩诃衍与莲花戒佛教见解的矛盾所在，也可以看到汉藏佛教交流之深。当然，顿渐之争的社会背景和实质远未揭示出来。

吐蕃奴隶主政权的本质决定了它于763年入侵长安，这反映了奴隶主的扩张野心。这是违背汉藏两族人民愿望的，因此很快被郭子仪等将领将吐蕃军击退。

第一节　制定贵族习规及攻陷长安

在弘扬佛教之后，继而便遵循大贡论桂氏（dgung–blon–chen–po–mgos）的禀奏[1]，制定了如下习规：王系与属民应有所区别（rje–yi–gdung–rabs–vbangs–kyi–sa–bcad）；对诸贵族应当敬礼与尊重；（贵族）在行事时应谈吐高雅并留下好的业绩；对于先祖的善业及各种文献以及有关贵族之高尚论典等，应妥善地安排全体吐蕃属民（奉行）。[2]

其时，吐蕃统治东至大海（shar–phyogs–rgya–mtshovi–bar）[3]。并颁布所谓大诏令（vjwa–sa–chen–po）[4]。此诏令是，依吐蕃（意图）拥立汉区皇帝及改元等等（rgya–nag–rje–bskos–lo–yi–ming–la–sogs/bod–ltar–bya–bvi–vjwa–schen–po–bsgrags）。南方直达轸宿星升起的边地，亦即天竺恒河河畔（lho–phyogs–skar–ma–mi–bzhi–vchar–bvi–mthav–rgya–gar–chu–bo–gangkvavi–vgram–la–thug）[5]。遂统治世间三分之二地区。

桂氏之大臣墀桑叶甫拉（mgos–kyi–khri–bzang–yab–lhag）[6]，其智勇之事迹是：他确定了赔偿医疗费及赔偿命价的标准（gsos–thang–stong–thang–bcad）[7]；减少后世大臣的差事（phyi–rabs–blon–po–gyar–khral–chung–bar–byas）。又，大臣聂氏之子（blon–po–gnyer–gyi–bu）达赞东斯（stag–btsan–gdong–gzigs）[8]，其智勇之事迹是：他可使夏季作物能在冬季干燥（dbyar–rtsi–dgun–du–bskags）[9]。此二人系七聪慧者中之最后二人（mdsangs–mi–bdun–las–tha–ma–gnyis–grags）[10]。再者，当时还出现了所谓“九大尚论”（zhang–po–che–dgu）[11]王者诏谕如日之普照，众吐蕃属民奉行安乐之风尚。

复次，《拔协》亦载，大臣桂氏（blon–po–mgos）言道：“以弘扬佛教为佳。”继而（王者）问道：“现今众生之世间俗事及道德规范等事又如何进行呢?”于是桂氏随即答道：“应将王系与属民加以区分；敬奉三宝；尊敬长者及贵胄；在言谈和举止方面应有良好之办事方法及成就；应广泛推行先祖之善业及作为褒扬用的告身等等贵族规制（ya–rabs–kyi–lugs）。”[12]

又，舅甥不和，尚杰擦拉囊（zhang–rgyal–tsha–lha–snang）等为军事将领（dmag–dpon）[13]，于阴水兔年（chu–mo–yos–kyi–lo）击败唐廷（rgya–cham–la–phab），唐代宗逃往陕州（thavi–dzung–rgyal–po–shen–chur–bros），随即统治汉地，并立金城公主之至亲唐广王（即唐广武王）为唐朝之皇帝（thang–gvu–dbang–zhes–pa–gyim–shang–kong–jovi–mched–

zla-zhig-rgyvi-rgylo-por-bskos)，且改变唐朝年号并颁布诏令（rgya-nag-gi-lovi-ming-spos-cing-vjwa-sa-bsgrags)[14]。故（吐蕃势力），东达昴宿星升起之地京师万祥门[15]；南抵轸宿星升起的边地恒河河畔（chu-bo-gang-gavi-vgram）建立石碑之地，遂统治世间地区的三分之二。

第二节　桂·墀桑雅拉厘定法律

其时，大臣老桂氏（blon-chen-mgos-rgan）之子桂·墀桑雅拉（mgos-khri-bzang-yab-lhag）针对昔日未制定赔偿医疗费标准（gsos-thang-stong-thang）及赔偿命价标准，从而制定了这方面的法律规定，即所谓“九双木简”（byang-bu-cha-dgur-bcos）。（其内容是：）在裁决诸种命价时，将双方诉讼的起始（情况）写成文书，并写出真实确切的命价等，其间最高级的木简称作“强赛”（byang-zas），与此相对应的木简谓之“蛇头”（sbrul-mgo）。再一种名曰“黑蜥蜴”（smig-nag）。以上三者即系赔偿医疗费及赔偿命价之木简（gsos-dang-stong-gyi-byang-bu)[16]。又，在裁决亲属分离之时，（要写明）如何成为亲眷及如何成为怨敌的初始原委等，其间之最早（木简）称为“天强”（then-byang)[17]，而在裁决突患神经病者及发誓者时，其间所（写成）的木简称作“丘侬”（mchu-smyung)[18]。上述总为“真智五木简”（blo-yus-kyi-byang-bu-lnga）。对于（按）真智（五木简）施行于诉讼双方，其判处公正者谓之“高出”（zang-yag)[19]；对于不公正的判处则称为“花腰”（rkod-khra）；对于明确宣布真伪者则谓之“善察木简”（byang-bu-kha-dmar）。以上三者总称为“三审判木简”（zhal-cevi-byang-bu-gsum）。再者，凡一切

罪恶(案件)，业经盖以善良之印，即被消除，此种处治办法谓之“印除”(rgya-byang)。总之，上述即为“流动木简”（rgyug-pavi-byang-bu)[20]。

又，因大贡论（dgung-blon-chen-po）无与伦比，如果杀之，则当赔偿命价一万一千。次贡论（dgung-blon-vbring-po）与大内相(nang-blon-chen-po）两者相同，故各自命价为一万；小贡论（dgung-blon-chung-ngu)、次内相（nang-blon-vbring-po）及决断大事（bkar-yo-gla-vchos-pa-chen-po）三者相同，故命价均为九千；低级内相（nang-blon-tha-chung）与次决断大事（bkar-yo-gla-vbring）相同，其命价均为八千；小噶论（bkar-blon-chung-ngu）命价为七千。如是，属民至最低级属民之间，亦逐一确定（命价)[21]，并定为法律文书，故此举对后世诸大臣颇有恩德，因之，随即称桂·墀桑雅拉为吐蕃聪慧七少年中之第六者。

第三节　牧业措施及《没庐氏小法》

聂·达赞冬斯（gnyer-stag-btsan-gdong-gzigs）又令或属民饲养马一匹、犏牛一头、母黄牛一头、公黄牛一头等等[22]，并将夏季青草在冬季使其干燥等等。因此，便称其为第七位聪慧者。

再者，王妃没庐氏绛秋（btsun-mo-vbro-bzav-byang-chub)[23]之所谓小法律（khrims-bu-chung）是：教导男人行男性礼节，教导女人行女性礼节，并令富豪放债（phyug-pos-bun-gdong)[24]，于田地中竖立卜石(zhing-la-mo-rdo-vdsugs-pa)[25]，又规定秋春之间的（季节时间）相等(ston-dpyid-kyi-bar-kha-mnyam-pa)[26]。

第四节　九大尚论

所谓九大尚论（zhang–blon–che–dgu）是：贝·囊热拉赞（sbas–snang–bzher–lha–btsan）[27]，其英武的标志是：穿虎皮袍、饰以碧玉之文字告身或大雍仲之文字告身（yig–tshangs–gyu–yig–dang–gyung–drung–chen–po），以及珍宝、黄色宝石文字告身（dkon–nor–ke–ke–ru）等等，故其为大（尚论）。没庐氏墀松热霞（vbro–khri–zungs–ra–shags）[28]穿白狮皮袍，故为大（尚论）；大论尚琳杰斯秀亭（mchims–rgyal–gzigs–shud–ting）[29]因其有千万（匹）绸缎及九万奴隶，故为大（尚论）；昌·尤瓦贾热来斯（sbrang–gyu–ba–rgya–ra–legs–gzigs）饰以金字告身[30]，故为大（尚论）；那囊·墀松尼雅桑（khri–bzungs–nya–bzang），因是佛法之经师（chos–kyi–bla–mkhyen），故为大（尚论）；久若·达赞斯坚（cog–ro–stag–can–gzig–can），因其卫戍地哨所，故为大（尚论）；久若·空赞（cog–ro–khong–bt-san），因彼占有九百九十（户）属民，故为大（尚论）；娘·霞卧切（myang–zhwa–vo–che），因他有（镶着）一箭长的绿松宝石之冠，故为大（尚论）；努·贝波切（snubs–dpal–po–che），因其有九个高大的银斗，故为大(尚论)，上述诸尚论均各有勇武之标志，其告身分别是金、玉之文字告身，或各（饰以）珍宝。彼等行事均各有成就。因此，赞普遂予以褒扬，故乃有所谓“九大尚论连同赞普合而为十”之说[31]。

第五节　菩提萨埵遗言与“三户养僧制”

此后，所谓持明者莲花生（rig-vdsin-padma-vbyung-gnas）前往西南镇压夜叉。其时发大乘心者菩提萨埵堪布（mkhan-po-byang-chub-sems-dpav-zhi-ba-vcho）说道：“阿阇黎莲花生曾令护持吐蕃之十二丹玛立誓，如是，虽然吐蕃将不生邪门外道，但数年之后，在中观见解（dbu-mavi-lta-ba）方面，将产生不同之争论，其时，当令迎请吾之弟子嘎玛拉希拉（ka-ma-la-shiva-la）[32]进行辩论，则将使佛法（之争）得以平息。[33]”菩提萨埵言罢随即圆寂[34]。是时为其建造灵骨佛塔一座，由吐蕃赞普加以供奉。

继之，委任益希旺波为佛教之宗师（chos-kyi-ring-lugs）[35]；又决定赐予每名僧人以三户属民（rab-byung-re-la-vbangs-khyim-gsum-gsum）[36]，并赐三宝道场大量之寺院属民（dkon-cog-gsum-gyi-lha-vbangs-rgya-cher-bcad）[37]。

第六节　顿渐之争起因

益希旺波于卡丘查（mkhar-chuvi-brag）参禅修行[38]。后当贝央（dpal-dbyangs）担任佛教宗师（chos-kyi-ring-lugs）之时，和尚玛哈雅纳（hwa-shang-ma-hwa-ya-na）[39]之门徒广为发展，玛哈雅纳所言其道是：“善者转为善趣，恶者转为恶趣。迨破除身语一切善恶意念之后，则顿时可入无念（境界）（cig-char-dran-med-vjug-pa）。”[40]其时，踵菩提萨埵

之后者寥寥无几[41]，而其他众人则均修和尚之道（hwa–shang–lugs）。由是随即演变顿门、渐门两者之争（ston–min–brtse–min–gnyis–ces–rtsod–par–gyur）[42]。其时，迎请了益希旺波[43]，因此益希旺波（向赞普）提醒轨范师菩提萨埵的如下遗训：“如果我的修道不中断，则赞普可得长寿，而佛教亦可永存于吐蕃。”于是乃迎请像莲花生一样的学者（当指嘎玛拉希拉，即莲花戒——译者注）。当赞普命令安排僧侣进行辩论时，遂以合于佛经之教理击败和尚，故使佛教中的此次争论得以平息[44]。此后乃执持龙树之见解（lha–ba–klu–sgrub–lugs）[45]，而所行则是十善及六度（dge–bcu–phar–phyin–drug）[46]，禅定与无上息灾法两者并行，班智达不讲译师未译之经典。此外，赞普发布法令：“未经（赞普）做施主之佛法不得修习[47]。”

第七节　莲花生与菩提萨埵的晚期活动

再者，乌仗那大阿阇黎莲花生为王与属民等二十一人，做了八大法行之曼荼罗灌顶（sgrub–pa–bkav–brgyad–kyi–dkyil–vkhor–du–dbang–bskur），讲授了教诫见解鬘大圆满（man–ngag–lta–bavi–phreng–ba–rdsogs–pa–chen–po）。王与属民二十一人均逐一获得成就，并各自显示了所获成就之神变特征。此外，努·桑结益西（snubs–sangs–rgyas–ye–shes）、菊纳岱谢（rgyus–nag–bde–gshegs）及桂·多吉旺久（mgos–rdo–rje–dbang–phyug）等等亦取得众多之瑜伽自在成就（rnal–vbyor–gyi–dbang–phyug–mang–du–smin–par–mdsad）。继之，（莲花生）又为全吐蕃加持祝福，并埋藏了许多矿藏(gter–kha)，同时为后世能够出现具有业根之人而祝福。随后（莲花生）便前往西南方之遮末罗洲（rnga–yab–gling）[48]镇压夜叉，

继而莲花生乃入无涅槃境界(mya-ngan-las-vdav-ba-med-par-bzhugs)。后来，喇嘛金刚座者(bla-ma-rdo-rje-gdan-pa)[49]曾迎请诸成道者举行会供轮（tshogs-vkhor），（莲花生）即在此八十四位成道者之列。时人有赞曰："比丘之身依手印，镇压西南罗刹鬼，应敬上师莲花生（padmva-kva-ra)[50]。"

第八节 益希旺波之业绩

关于莲花生出走及顿渐之争（ston-rtsen-rtsod-pa）的情况，《拔协》一书有载：此后，经长时期后，阿阇黎菩提萨埵[51]在九层宫堡之下被马踢中[52]，他在对益希旺波留下遗言后随即逝世。菩提萨埵之停尸房设在亥波山（has-po-ri）之后，并复建佛塔一座。为此，赞普任命益希旺波为佛法之宗师（chos-kyi-ring-lugs）。此后，赞普降旨云：益希旺波具有神通，彼系我王臣属民之善知识（dge-bavi-bshes-gnyen），故其（所说）则同于佛之所言（sangs-rgyas-kyi-zhas），遂赐其会议室（vdun-sa）一处[53]，并委任其为世尊（佛教）之宗师（bcom-ldan-vdas-kyi-ring-lugs）。继之，又颁布了佛法方面的命令，并赐予益希旺波以大金字告身（yig-tshangs-gser-gyi-yi-ge-chen-po），故其地位则在大尚论之上（gral-yang-zhang-blon-chen-povi-gong-du-vdug)[54]。随后，复献佛法之会议室，而此会议室（之规格）高于小会议室，为此，则令佛法宗师益希旺波将大尚论之会议室建成小室。

后来，在王臣召开会议之时（rje-blon-tshogs-pavi-tshe），赞普颁发训令，委任了世尊佛教宗师（bcom-ldan-vdas-kyi-ring-lugs)[55]。此时，益希旺波启奏赞普道："为使三宝之所依永存而不毁，如果制定这样的

法律：即请王民如不向三宝及僧人供奉食品，致使助缘断绝，对此当绳之以法。”于是赞普想道：“将给予每名僧人以七户属民作为顺缘（ban-dhe-gcig-la-vbangs-khyim-bdun-du-rkyen-rigs-bcad）。”[56]益希旺波随即针对此想法奏禀道：“就道理而言，一些父系之人（mi-phag-tshan）亡失[57]；一些地方土地开裂而荒废；一些大赦却遇到灾年，（在这种情况下）仍然赐予（属民）。如果为每人户（mi-gcigs-gi-sgo）[58]赐以九百奴户（bran-khyim），那么此善良之佛教则将造益于（赞普）贵体及政权。长此以后，可使王民打开美好之路，并可封住三恶趣之门，等等。以所说的这些功德如能按（佛）之教诫作为一种永久的助缘，则可使罪过顿时消除。虽然如此，但以后如果人心不断生起大罪，或者人畜出现猖獗之疫病，或是西部边界的某种敌人出现于卫（dbus）地，亦或连续地出现大的荒灾饥馑，那么许多不良之事就将会出现，诸如将出现心意动摇者，将无三宝之所依，亦或使僧俗贵族之子弟以及王民变为大而真实的罪恶之徒，等等。因此，应决定给每处三宝（道场）以二百户属民，给每个补特伽罗僧人以三户属民[59]（dkon-cog-gsum-la-vbangs-khyim-nyis-brgya-gang-zag-ban-dhe-re-la-vbngs-khyim-gsum）[60]。如果在授予僧侣以权力之后，而又使上级机构不再统治寺院所属之属民及土地，那么（佛教之三宝道场）则会永固而美好。”益希旺波陈述上述理由之后，赞普随即按照益希旺波所禀奏予以赐授。因此之故，据说即称娘丁增（ban-dhe-myang-gi-ting-vdsian）等等所有不听从益希旺波的人为“九不归依者（mi-mchi-dgu）”“九不言归依者”（mchi-mi-zer-dgu）[61]。

再者，所谓作为顺缘的属民（rkyen-ris-kyi-vbangs）[62]系指桂（rkod）[63]、地方官长（rang-rje）[64]、执掌宫廷内府文书者（khab-sovi-nang-yig-can）、（显贵）之亲眷心腹（thugs-gnyen）以及持掌好根基者[65]。此外，所谓王田（rjevi-zhing）即决定向亲信士夫赐予重赏，并命令芝墀强古甸（vbri-khri-vjam-gur-sten）[66]（对于所赐之重赏）像幼童一样加以保管掌握。

此后，娘氏家族等人召集了歹徒[67]，并让歹徒向益希旺波请求参禅[68]，于是（益希旺波）逃走，当其来到隐居处洛扎卡丘赞的岩洞之后（dben-sa-lho-brag-mkhar-chu-btsan-gyi-brag-phag），随即委任拔贝央（rba-dpal-dbyangs）为宗师（ring-lugs）。益希旺波在洛扎（lho-brag）修行，并在越过达拉卡夏地区（stag-la-ga-sha）的下方建造藤桥一座（sba-zam）。然后来到一个险峻的岩洞，其时各种山鸟像落在石头和树木上一样落在益希旺波身上。

第九节 顿渐之争

在教法两方面是否正确，尚未取得一致。其时，汉地和尚玛哈雅纳（rgya-nag-gi-hwa-shang-ma-hva-ya-na）来到查玛（brag-dmar）[69]。玛哈雅纳说道："无需修习身语之法。不会因身语之善业而使人成佛。修得无念无贪即可成佛（dran-pa-med-cing-yid-la-byar-med-pa-bsgoms-pas-vtshang-rgya-zer）。"[70]此后，由于玛哈雅纳教授参禅修定，故吐蕃之大多数僧人均学习汉地和尚之教法，致使中断了对桑耶寺的供养，其门徒及身语之善事也为之中断[71]。只有拔热甸（rba-ratna）及贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）等等少数人学习菩提萨埵之教法（bo-dhi-sa-twavi-chos）。由于见解不同而发生争论（rtsot-ste-vkhrugs-pa），因此赞普说道："汉地所宣讲的这种佛法并非少数吧！"由是遂称（玛哈雅纳所传之汉地佛法）为"顿门巴"（ston-min-pa）。而另一方则宣讲："因仙人讲述'忍耐'，于是遂有引火烧身以为献供之举，由于此'怜悯众生之念，故称此为集善业之首要'（tshogs-bsag-pa-gal-che）。"对此，赞普说道："此种以引火

烧身为‘怜悯’者，当非佛法吧！”于是遂称（宣讲此道者）为“渐门巴”（brtse-min-pa）[72]。继而赞普说道：“总之，作为见行圆满具备的一种佛法，那就是‘渐门巴’的见解。”[73]赞普言罢，信奉“顿门巴”者因之沮丧，玛哈雅纳之弟子娘·夏弥（nyang-sha-mi）切割自身之肉，尼雅切玛拉（snyags-bye-ma-la）及埃仁波切（rngegs-rin-po-che）毁掉自身之生殖器，汉地和尚梅果（rgyvi-hwa-shang-me-mgo）纵火焚烧自身之头颅，随即死去[74]。而玛哈雅纳之其他门徒则手持利刃扬言“将杀尽‘渐门巴’，然后我等亦将死于王宫之前！”此事后来传闻于赞普。而顿、渐两派僧人间的相互纷争而招致所有僧人见解不一并引起动乱。[75]赞普对此不知如何是好，言道：“我如何做呢？”随后发出信函，并说：“将信送予益希旺波。”旋即派出一位使者，但未到达。于是复遣内相嫩康巴（nang-blon-gnon-khams-pa），赞普对其口谕道：“你如能使益希旺波到来，则对你以大铜文字告身[76]作为赏赐，如益希旺波未至则将你问斩。”言讫授其以箱箧一只[77]，并令其出发。

嫩康巴抵达卡丘（mkhar-chu），随即将御旨箱箧（bkvi-sgrom-bu）送往岩洞，并晋谒（益希旺波）。益希旺波问：“有何贵干？”言罢即与（嫩康巴）会见。继而嫩康巴陈述道：“我亲自前来时，（赞普曾面谕，）你要牢记于心，（益希旺波）如果到来，就将赐我以奖赏，如果（益希旺波）不来，则将把我杀死。现在我就跳此危岩而死吧！”对此，益希旺波说道：“此事将中断我的善行，并将导致一场大的‘障碍’（bdud-chen-po-cig-vong）。虽然如此，但是为了拯救你的生命我将前往。牵马来吧！”益希旺波言罢，嫩康巴大喜。随后回到王宫，赞普立即赐予嫩康巴大铜文字告身及大量奖赏。继之派去十六匹良马，于是益希旺波来到王宫，并至御前。赞普对（益希旺波）言道：“诸僧侣发生了纷争。”赞普在详细讲了（纷争）之后又说：“现在如何处治呢？”益希旺波回禀道：“对于此事，无须我去制止。我如果不来这里并且不中断修定，那

将会使赞普和我的寿命长久。如果使佛法及弥勒佛的到来遭到破坏，那么吐蕃的福缘也就不复存在了。再者，阿阇黎菩提萨埵临死时曾说：在佛教出现的地方，虽然将会发生外道的辩难对抗，但因那将是在吐蕃已有佛教五百年之后的事了，故不会出现外道之辩争。将会发生的是佛教本身见解不一的争论，如果出现了这样的情况，就可迎请住在泥婆罗的我的弟子嘎玛拉希拉（ka-ma-la-shvi-la），他通晓（辩论），当令其争之，而赞普则予以仲裁，此即所谓仲裁佛法之争（rtsod-pa-chos-phyogs-su-vdum-pa）。现在就请这样办吧！”益希旺波奏禀之后，赞普随即派遣使者迎请嘎玛拉希拉[78]。

其时，信奉顿门巴教法的三百名官员仆从，他们取得《般若十万颂》，在禅定洲（bsam-gtan-gling）闭门学习四个月的有关辩论[79]。并说："无须修法，卧眠即可（chos-bya-mi-dgos-nyal-bas-chog）。"此外，（玛哈雅纳）还著有《佛禅定可卧轮》（ston-pa-bsam-gtan-nyal-chog-gi-vkhor-lo）[80]，并为了辩论又著有《修定者参禅答问》（spong-ba-bsam-tan-gyi-lon）及《再答》（yang-lon）两书、《论证见解之表象》（rigs-pas-sgrub-pa-lta-pvi-rgyab-sha）、《引经为证八十经藏缘起》（lung-gis-sgrub-pa-mto-sde-brgyad-bcu-khungs）等等著述。再者，对经藏进行思考，并以此作为（佛经）的注补，继之又加以汇集，这即所谓“非法”（chos-min），应予以扬弃。

在嘎玛拉希拉未抵达这里时，益希旺波对于和尚见解及菩提萨埵见解即渐门之理论两者是什么样情况，均全部做了奏禀。天子（墀松德赞）对此业已通达，极为喜悦，并（向益希旺波）顶礼，同时一再言道："益希旺波是我的轨范师。"旋即向益希旺波叩首礼足。

此后，嘎玛拉希拉抵达隆促隅（rlong-tshugs-kyi-gru），而使者也来到了。王臣均前往丘卡（chab-kha）地方迎接。和尚及其门徒人等亦均来至丘卡。嘎玛拉希拉在向和尚问了声明与因明之后，又做了（试问）三界[81]

轮回何为其因的手势：即以手杖绕头三次。和尚在河之此岸会意，乃以“二取”[82] 之手势答之：即将披风之后襟抖动两次。据说和尚同时说道：“可畏啊！”

此后，嘎玛拉希拉来到（王宫）。其时，在菩提洲（byang-chub-gling)[83]制造了狮子座，赞普坐于中央，和尚坐在右面的狮子座上，其后排列着顿门派的诸弟子：久穆绛秋（jo-mo-byang-chub)、苏扬达（sru-yang-dag）及班德朗嘎（bandhe-langka）等等多人，其行列甚长。嘎玛拉希拉坐于左面的狮子座上，其后是渐门派弟子拔贝央（rba-dpal-dbyangs)、贝若咱纳（bee-ro-tsa-na）及益希旺波等不多的少数人[84]。继之，赞普向两位轨范师及所有顿、渐派僧人手中各献白花一束，随即言道：“为了我的贪恋黑暗的吐蕃属民，而从天竺请来菩提萨埵，吐蕃少数人皈依佛法，一些信仰者则出家为僧，并建造了少数寺院，也建立了佛经、佛像及佛塔，并使人向所有属民教授佛法。而其中的少数信仰者出家为僧。在这种情况下，和尚玛哈雅纳来到此处，随后大部分吐蕃僧人向和尚学习。另一方面，菩提萨埵之弟子则不容许学习和尚之见解。因此分裂成顿、渐两派。此二派不和，发生动乱，我对此予以裁决，结果，和尚之诸门徒不悦，娘·夏弥切割自身之肉而死；和尚梅果火烧己头而死亡；埃仁波切及尼雅切玛拉自捶己身生殖器而逝，其他（顿门派）之诸人各持利刃，扬言：‘杀尽全部渐门派之人，然后我等亦死于王宫之前。’我不准这样行事，结果发生了麻烦。渐门派轨范师是菩提萨埵，其弟子则是嘎玛拉希拉[85]。你今来此，可与和尚进行争辩，谁理由充足而正确，则即由劣者向正确者申明：‘我败了’，然后按照佛教规则（向胜者）献上花鬘。”

注释：

[1] 此处之大贡论桂氏，即当时掌握实权的“mgos-rgan”，前述协助

墀松德赞剪除玛祥者即此人。桂氏家族有多人参政，《大臣遗教》载有三人，即墀桑叶甫拉(khri-bzang-yab-lhag)、杨恭拉玛（yang-gong-bla-ma）及拉卓(lha-gro)。（见该书，8页上）

[2] 桂氏曾制定不少习规和法律，对于吐蕃法律的不断完善颇有贡献。下述的“九双木简”“真智五木简”“三审判木简”及“流动木简”等等法律亦出于此人之手。

[3] 所谓“东至大海”实属夸张。据下句内容看，系指攻占长安而言，这是吐蕃武装东侵最远处，而吐蕃军在长安仅居十五日即退，何言“东至大海”？此后吐蕃长期占据清水以西河陇一带，而东南则以大渡河为界。或许此处之“东至大海”即至大渡河。

[4] 此处所谓大诏令，是指吐蕃占领长安后，宣布立承宏为帝及改元之事。译见下文。

[5] 南至天竺恒河事，请参见本书第七章。此事又见《拔协》，北京民族出版社1980年排印版，51~52页。再者，《西藏政治史册》（即根敦群培著《白史》）有载，见1962年中国社会科学院民族研究所打印本，法尊译，14~16页。《白史》译本，又见付师仲译注本，1964年中央民族学院藏语教研组油印本，16~18页。又见西北民族学院研究所1981年排印本，20~22页。关于南至恒河事，在公元823年立的长庆甥舅和盟碑（《布顿佛教史》称为“逻娑碑”，lha-savi-rdo-rings）中亦有载，碑文记载，其时吐蕃南界到达“南方之门、天竺（lho-phyogs-kyi-mon-rgya-gar）”。（见该碑东侧碑文）

[6] 桂·墀桑叶甫拉，《敦煌吐蕃古藏文历史文书》写作“mgos-kri-bzang-yab-lag”（见巴考本，102页）。《大臣遗教》（55页下）又称其为将军墀桑叶甫拉（dmag-dpon-khri-bzang-yab-lhag）。此人继韦·囊热苏赞（dbavs-snang-bzher-zu-brtsan）之后任吐蕃大相（见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，102页）。又，此人系“mgos-rgan”之子，详见下

文。

[7] 赔偿医疗费是指刑事案件中案犯对受伤者所赔偿的医疗费。赔偿命价是案犯对死者以金钱抵偿死者生命的赔偿费（stong–thang）。上述两者都是特定的法律，对后世的法律有很大影响。其详细规定参见下文。

[8] 《大臣遗教》又称此人为“blon–po–stag–sna–ltong–gzigs”（见该书50页下）。该书称他是“使边地敌人不能得逞之大臣”（该书，39页上~39页下）。同书又记载此人在拉堆或绛堆（la–ltod–byang–stod）地区颇有威望，并统治拉堆地区。（见该书56页下）

[9] 这是指冬季储存并保管农作物的一种措施。

[10] 从布代贡杰时的大臣如莱杰（ru–las–skyes）为“七智勇谋臣”（即七聪慧者）之首算起，至此二人止，共为七人。前五人事迹详阅前述译文。

[11] 九大尚论是指墀松德赞时期的最有权势和最富有的九个尚论（舅臣）。详参下文。

[12] 此段即本章译文开始时所记载的“贵族习规”事。这里是原作者重引《拔协》原文加以重述。两者对照，可知两者并不完全一致，如：此段译文的“敬奉三宝”及“告身”等内容在前述“贵族习规”中所无。

[13] 尚杰擦拉囊，此人曾任吐蕃大相。他曾积极主张唐蕃和好，并导致了清水会盟，但晚期又走上了反唐邪路。其详情参阅《贤者喜宴》第九章的有关注释。

《贤者喜宴》在这里记载尚杰擦拉囊任统帅攻长安事，而他书所载非尚杰擦拉囊攻长安，攻长安者应是尚杰斯秀亭（zhang–rgyal–gzigs–shu–theng），尚杰斯秀亭简称尚杰斯或尚野息，即唐书《吐蕃传》所载之尚结息。对尚结息（即尚杰斯或尚野息）攻长安事，藏汉文字史书均有载。《汉藏史集》载：“尚杰结息（zhang–rje–rgyal–gzigs，即zhang–rgyal–gzigs另一称谓）与达扎路恭（stag–sgra–kvu–gong）征服外敌，攻下汉地万祥

门(rgya-bkra-shris-khri-sgo)，其诸种事迹刻写于斯地之石碑（srivi-rdo-ring-la-bris，此似指逻娑之《恩兰·达扎路恭纪功碑》——译者注）。”（见该书影印本，上册，141页下）文中之“汉地万祥门”即指汉地长安城。《敦煌吐蕃古藏文历史文书》对此事记载较具体：“尚野息（即尚结息——译者注）与论达扎（即达扎路恭，亦即马重英——译者注）、尚东赞、尚赞哇等人引劲旅至京师（king-shri，即长安——译者注），京师陷，唐帝遁走，遂立汉地之新君（rgya-rje-gsar-du-bcug）。事妥，复还师。”（见巴考本，60页）《恩兰·达扎路恭纪功碑》亦载此事：“恩兰·路恭乃首倡兴兵入唐深取京师之议，赞普遂以尚琛结结色书同（zhang-mchims-rgyal-rgyal-zigs-shu-theng）与论达扎路恭二人为攻京师之统军元帅，直趋京师，于周至（civu-ci）之渡口岸畔与唐（兵）大战，吐蕃（军）掩袭，击唐（军）多人，唐帝广平王（rgya-rje-kwang-peng-wang）自京师出走，遁陕州，京师陷落。”（见《吐蕃金石录》，油印本，74页、86页）又，文中之周至，系陕西县名，其时唐朝吕月将在该地与吐蕃军力战，“兵尽，为虏所擒”（见《通鉴》，卷二二三，代宗广德元年十月条）。

[14]《新唐书·吐蕃传》载，尚结息与恩兰·达扎路恭之能攻入长安，有降吐蕃的唐刺史高晖为向导，遂使吐蕃得手。该书载其事：“高晖导虏入长安，立广武王承宏为帝，改元，擅作赦令，署官吏。”其时唐代宗（即广平王李俶，也即《恩兰·达扎路恭纪功碑》所载之唐帝广平王“rgya-rje-kwang-peng-wang”，此处唐广王应为唐广武王承宏，非广平王！）逃往陕州。

[15] 此处所谓“东达昴宿星升起之地京师万祥门”，可与前述之“东至大海”一说对比，亦可知所谓“东至大海”实谬。

[16] 关于赔偿医疗费及命价规定，此处仅谈到了有关法律的名称，只有三项。其具体规定见下文。

[17] “then-byang”，音译“天强”，意为“依附木简”或“牵制木简”，及“贪恋木简”，等等。

[18] “mchu-smyung”，音译“丘侬”，意为“圆口木简”或“尖嘴木简”等等。

[19] “zang-yag”，（日）芳村修基著《西藏语字典》译为“高出”。又译作阿灵余伽丹（atyudgata，梵文），此为一梵文的大数字名称。

[20] 此段原文所载不明，“九双木简”及“真智五木简”等等，看来都只是略述，具体内容多被省去。

[21] 关于赔偿医疗费及命价，在松赞干布时已有类似法律，谓之“不准杀生之法”，并提出赔偿命价（gshin-stong）及赔偿医疗费（gson-stong）的规定，但不具体，表明当时法律尚不完善。（见本书第三章）《汉藏史集》所记当时赔偿命价虽有：“死人者偿命价二万一千（倍或两？）”但显然太笼统。这无法按“杀人者以大小抵偿命价”（bsad-pa-la-che-chung-gi-stong-byed-pa）。参见《西藏王统记》，墀松德赞时由桂·墀桑雅拉所定的赔偿命价的法律细则业已相当具体。观其内容，主要维护贵族切身利益，而贵族内部亦等级分明。又，文中所列命价数字，其后原文均无具体单位名称，估计可能是倍数或某种单位名称。

[22] 这是当时发展畜牧业的一种措施，看来当时除广大牧区或农区牧业户专门从事畜牧业外，又规定全体属民也必须照例饲养四种牲畜。这种措施目的似不只是仅仅为了发展牧业，对农业也有利。饲养马匹的目的既有利于属民平时骑乘，战时征用亦可。这是很有意义的吐蕃经济措施，对于后世吐蕃及藏区属民多以自养上述家畜为俗似亦有影响。

[23] 王妃没庐氏绛秋，此人系墀松德赞五妃之一，原名没庐氏妃墀洁莫赞（vbro-bzav-khri-rgyal-mo-btsan），后随汉僧摩诃衍出家，改名为绛求洁赞（byang-chub-rjer-mtshan）。详见本书第七章。《汉藏史集》称其名为没庐氏绛求纯（vbre-bzav-byang-chub-sgron）。详见该书上册，

130页下。桑耶寺铜钟铭文称其为主母洁莫赞（jo-mo-rgyal-mo-brtsan）。详见安旭：《西藏桑鸢寺主殿壁画略考》，载《文物》，1982年8月，第6页图一二：5，铜钟铭文，第一行（该文所附钟铭图版原件实缺一组——译者注）；又见杜齐：《藏王墓》，108页；《吐蕃金石录》，165页。昌珠寺铜钟铭文又称其为主母绛求（jo-mo-byang-chub）。详见《吐蕃金石录》，169页。《顿悟大乘正理决叙》，称其为“皇后没庐氏”。详见戴微密：《逻娑僧净记》，书末所附影印原件F127a。

[24] 允许富豪放债作为一种法律发布，这是最早的记载，表明高利贷的剥削形式不仅出现而且得到法律的承认。这本身反映在当时财富已经日益集中于贵族手中，而放债又将使贵族进一步攫取社会财富。这使人想到当时“九大尚论”的出现绝非偶然。相对之下，低层属民生活无疑更加艰难，奴隶阶级就更自不待言了。这种情况可以从敦煌出土的一张借据看到富人放债的残酷，该借据载：“桂萨部的萨格莱借得麦类，借据规定了偿还日期，如果到时不能交付，或者欺骗，总数将增两倍，并把房中庄稼收获物作为赠品交出，屋外的牛和屋内的物品、用具、衣服，无论什么均要交出方可，这些均将照规定夺取，届时不得反抗。”（见陶玛斯：《新疆发现吐蕃古藏文文书》，Ⅱ册，P58、沙州。11A，verso of ch残页82）再者，墀松德赞时的这种放债经济剥削形式的出现，当即后世农奴制债务剥削之滥觞，这是吐蕃经济史上的重要措施。

[25] 卜石（mo-rdo）。田中立石，最初在松赞干布时习惯以白色圆石（gor-ma-dkar-po）做墓道基石，盟誓时由赞普亲持此石并令臣下奉献（见王尧译：《敦煌吐蕃文书》，138页，240页）。田中立石似此举之延伸形式，以求农事吉利，今藏人仍有此种习俗。又，此种石又曰阴阳石，藏俗说以阴性石砌墙最坚。

[26] “规定春秋之间相等”，其意似是将春秋季节在时间上均分等同。据藏史所载，我们知道，在敦煌出土的古藏文历史文书中有一部分

是纪事编年，从文成公主进藏记到墀松德赞攻长安的第二年（即764年）。其中纪年方法是采用十二生肖（未分阴阳，也无干支）纪年。没有纪四季，更没有区分孟（ra-ba）、仲（vbring-po）、季（tha-chung），也未纪月份。据此可知当时吐蕃历法尚不完备。没庐氏绛秋将春秋季节平分，其意似指将每个季节均分为孟、仲、季三个月，以使每季月份相等。这种办法可能即始自没庐氏绛秋，其表现已在墀松德赞时的第一诏书中见到，如“羊年春正月十七日建造了寺院”（见本书第九章），“羊年春正月”亦可译作“羊年孟春月”（lug-gi-lo-la-dpyid-zla-ra-ba）。如果上述解释不错，那么没庐氏绛秋将春秋季节在时间上均分的规定就具有重要意义，可以说是藏历的一次重大进步，尤其以法律形式颁布，就更意味着此措施的有效性。此种历法的出现对后来历法的发展有重要影响。到公元823年的唐蕃会盟时，碑文（藏文部分）已采用较完备的藏历纪年了，如用五行及十二生肖相配，复分阴阳，季分孟、仲、季等，例如：“阴铁中年孟冬月”“阳水虎年仲夏月”及“阴水兔年孟春月”。（见唐蕃会盟碑东侧藏文碑文）

[27]《大臣遗教》称此人为尚热拉赞（zhang-bzher-bla-bcan）。贝氏出任大臣者共五人“khri-gzigs-zhang-gnyan//khri-gsum-rje-stag-rje-stag-sna//zhang-bzher-bla-btsan//vpags-te-re-bzhi-tshab//rgyal-rto-re-stag-snang”（见该书7页下）。同书又称其为“sbas-pa-gnam-bzher-zla-btsan”（该书55页下）或“sbas-gnam-bzher-btsan”（该书39页下）。

[28] 在《大臣遗教》中未见有关此人记载，但在墀德松赞的诏书中记有此人名称：大臣尚论没庐氏墀苏热木霞（blon-chen-po-zhang-vbro-khri-gzu-ram-shags）。详见《贤者喜宴》，ja函，130页上。其地位仅位于两位钵阐布阐卡云甸及娘丁增之后，此人即墀松热霞（唯写法不规范）。

[29] 关于此人事迹参见本书第九章有关注释。

[30] 在第一诏书中有“blon-rgyal-sgra-legs-gzigs”一名，不知是否

即此人？

[31] 九大尚论各有特点，均位居尚论，并均拥有雄厚的财富，尤以琳杰斯秀亭最突出，他占有奴隶九万。如果以人数计算，远远超过囊日松赞时期贵族占有的奴隶数量，囊日松赞时贵族私人最多占有奴隶数一千五百户，以每户四人计算，合六千人。如果以户为单位计算，囊日松赞曾以整片地区赐予贵族奴隶主，苏孜最多得两万户（见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，106页）。这样对比之下，琳杰斯秀亭所占九万奴隶（原文没标单位——译者注）实在是一惊人数字。据此可知，吐蕃奴隶制发展到墀松德赞时期似乎已近高峰阶段。

[32] 嘎玛拉希拉（ka-ma-la-shiva-la），是菩提萨埵的弟子。“噶玛拉希拉”是梵文名称，“ka-ma-la”即“莲花”（padma）之意，“shvi-la”意为“戒”（tshul-khrims）。故又称嘎玛拉希拉为莲花戒。

[33] 指摩诃衍与莲花戒之间的“顿渐之争”。详见下文。

[34] 菩提萨埵死于桑耶附近的亥波日山，系被马踢伤致死。详见下文。

[35] 益希旺波即拔赛囊，系“预试七人”之一。《译师遗教》又称“sba-ye-shes-dbang-po”（63页下），参见本书第八章。又，“chos-kyi-ring-lugs”，意为“佛教之宗师”。下文说拔贝央也担任过此头衔，但《布顿佛教史》说贝央担任的是“slob-dpon”，意为阿阇黎、轨范师或师长（见该书木刻版，122页上）。看来“chos-kyi-ring-lugs”与“slob-dpon”两词在古代似乎意思相近。又，《拔协》说，益希旺波即拔热甸“sba-radna”（该书排印本，64页）。

[36] 这种三户养僧制是吐蕃佛教极为重要的措施，具有深远的影响，最初墀松德赞提出七户养僧，经益希旺波建议后改为三户养僧。详情见下文。

[37] 寺院属民（dkon-cog-gsum-gyi-lha-vbangs），简称“lha-

vbangs”，即为寺院所属有的百姓。从墀松德赞这种措施看，寺院最初占有的属民是由赞普赐予的。此措施与三户养僧制都是助长佛教势力的措施，这样把原由上级供应寺院费用的负担，从此转嫁到属民身上。《新疆发现吐蕃古藏文文书》中有不少涉及寺院属民的史料，详见下文。

[38] 卡丘查地处洛扎（lho-brag）。益希旺波是被娘丁增逼迫逃到此处修行的。详见下文。

[39] 和尚玛哈雅纳。玛哈雅纳事参见本书第五章和第六章的有关注释。又，“玛哈雅纳”系梵语，“玛哈”（mahā）即藏语“大”（chen-po），“雅纳”（yānαm）即藏语之“乘”（theg-pa），故“玛哈雅纳”意译为“大乘”。因此，和尚玛哈雅纳又译作大乘和尚。又，“玛哈雅纳”在《敦煌古藏文文书》中则称“mkhan-po-ma-ha-yan”，即“堪布摩诃衍之对音”（见《敦煌吐蕃文书选集》，法国影印本，第一册，110页，伯字116号卷子）。《大臣遗教》20页又称他为“禅定堪布摩诃衍”（bsam-gtan-mkhan-po-ma-hwa-avan）。这与汉文史料所称的“禅师摩诃衍”正合（见戴微密：《逻娑僧诤记》，所附原件127a）。

摩诃衍原是在沙州的一位禅师，据他在《顿悟大乘正理决》中说：“摩诃衍依止和尚法号降魔小福张和尚、准仰大福六和尚，同教示大乘禅门。自从闻法以来，经五六十年，亦曾久居山林树下，出家已来所得信施财物亦不曾着积，随时尽皆转施，每日朝为施主及一切众生转大乘经一卷，随世间法焚香，皆发愿愿四方宁静、万姓安乐、早得成佛。亦曾于京中已上三处闻法信受弟子约五千余人，现令弟子沙弥未能修禅，已教诵得楞伽一部，维摩一部，每日长诵。”（见前河西观察判官朝散大夫殿中传御史王锡撰：《顿悟大乘正理决》，法国戴密微：《逻娑僧诤记》影印原件，F0156a~F0157a。《顿悟大乘正理决》由叙文、问答及摩诃衍生平等三部分组成。此外，关于此正理决，在《现代佛学》1950年第一卷第四期有载，题名《敦煌唐代写本〈顿悟大乘正理决〉》，该文录载时

遗漏较多，其正文前有笔录者“瑜伽道在”的跋文。

上文大体显示了摩诃衍的简历。从其简历中知道摩诃衍与降魔小福张和尚及大福六和尚有关，有人考证此二人“或即神秀之裔。因《景德传灯录》卷四《神秀法嗣》中有京兆小福禅师及兖州降藏禅师也。”（见上引文《敦煌唐代写本〈顿悟大乘正理决〉》，瑜伽者道在跋文，载《现代佛学》，1950年第一卷第四期）日本山口瑞凤也持这种观点，并认为摩诃衍的基本立场是神秀的“观心论”。（见山口瑞凤：《摩诃衍的禅》，载于《敦煌讲座之八·敦煌佛典与禅》，402~403页）又，日本冲本克已考证“大福六和尚”即神秀。（见《敦煌讲座之八》，437页注47）

摩诃衍入吐蕃是应吐蕃赞普之请于公元781年起程的。《顿悟大乘正理决》说：“臣沙门摩诃衍言，当沙州降下之日，奉赞普恩命运追令开示禅门，及至逻娑众人共向禅法……”（见上述戴密微影印件，F0154a~F0154b）。文中“沙州降下之日”，即吐蕃陷沙州事，据《元和郡县志》说沙州“建中二年陷于西番，”建中二年即781年。国际上有人又说是在787年（戴密微：《逻娑僧诤记》，154页注3）。还有人考证应是786年（日本山口瑞凤：《摩诃衍的禅》，379页，见前旨书《敦煌讲座之八》；又见同书，冲本克已：《敦煌出土的藏文禅宗文献之内容》，409页）。786年或787年二说未见其论据，估计可能是根据斯坦因1483号敦煌卷子，该卷背面是《向吐蕃赞普进沙州莲花寺舍利骨陈情表》内载：“……自敦煌归化，向历八年、歃血寻盟，前后三度……”从建中二年（781年）吐蕃陷沙州算起，“向历八年”应是贞元五年，即789年。看来，786年或787年之说，似以敦煌彻底陷于吐蕃为据的。

迎汉僧进藏，非始自摩诃衍，墀松德赞在建中初就开始向唐请汉僧入藏：“初，吐蕃遣使求沙门之善讲者，至是，遣僧良�se、文素二人行，每人岁一更之。”（《唐会要》，卷九七，吐蕃条）。另据《大臣遗教》与《译师遗教》（lo-pan-bkav-thang）载，有不少汉族禅师被迎入吐蕃，其

中就包括摩诃衍。藏文别称这些禅师为“禅师”（shan-shis，此为汉语中“禅师”音译之借词——译者注）、“顿门堪布”（ston-mun-mkhan-po）、“顿时堪布”（cig-car-mkhan-po）及“禅定堪布”（bsam-gtan-mkhan-po）等。汉族禅师入吐蕃传布佛教，是汉藏佛教文化交流的重要体现，这些藏文史料是极为珍贵的，现据《译师遗教》所载，将汉族人吐蕃禅师人名译之如下：顿门堪布久培（ston-mun-mkhan-po-mjug-sbus）、堪布阿丹海（mkhan-po-a-dhan-her）、堪布摩诃衍（mkhan-po-ma-hva-yan，此人即参加顿渐之争的“汉僧大禅师摩诃衍”——译者注）、堪布降魔藏（mkhan-po-bdud-vdul-snying-po，此人或是采用藏族名称的汉禅师，也可能是摩诃衍的藏族弟子——译者注）、顿门堪布坤混禅师（cig-car-mkhan-po-kun-hun-shen〈shis〉）、堪布慈禅师（mkhan-po-dsi-shin-sha〈sa〉）、堪布博普禅师（mkhan-po-sbab-shan-shis）、堪布迪照（mkhan-po-des-vdrevo）、堪布提悟禅师（mkhan-po-devu-shan-shis）、堪布桑堂禅师（mkhan-po-zangs-thang-shan-shis）、堪布和世禅师（mkhan-po-ha-zer-shan-shis）、堪布圣珠（mkhan-po-avarya-rakshi）、迦罗衍堪布（mkhan-po-ka-la-yan）、堪布普救（mkhan-po-bu-chus）、堪布克禅师（mkhan-po-kha-shan-shin）、堪布恰禅师（mkhan-po-ja-shan-shis）、堪布智禅师（mkhan-po-vdre-shan-shis）、堪布甘禅师(mkhan-po-kan-shan-shis）、堪布佐禅师（mkhan-po-dso-shan-shis）、堪布吉禅师（mkhan-po-ki-shan-shis）、堪布秀久禅师（mkhan-po-hyevu-gyevu-shan-shis）、堪布吉禅师（mkhan-po-gyi-shan-shis）、堪布齐禅师(mkhan-po-ci-shan-shis）、堪布普渡禅师（mksan-po-phog-tog-shan-shis）、堪布泽禅师（mkhan-po-dsa-shan-shis）、堪布颜禅师（mkhan-po-yan-shan-shis）、堪布韩禅师（mkhan-po-han-shan-shis）、堪布辛禅师（mkhan-po-shin-shan-shis）、堪布谢凯禅师（mkhan-po-hye-khas-shan-shis）、堪布郎禅师（mkhan-po-lang-shan-shis）、堪布麻禅师（mkhan-po-ma-shan-shis）

……”（见该书63页下~64页上）此外，《大臣遗教》还载有参加辩论的汉地诸禅师，详见后文注释。

上述禅师名，其中许多人很可能是吐蕃占领下的敦煌名僧。

摩诃衍的门徒广为发展。这里是指摩诃衍入吐蕃后所传弟子之广。前言摩诃衍入蕃于781年（或786年），从此时至渐门派于792年请求赞普制止摩诃衍传法：“首自申年（792年），我大师忽奉明诏曰，婆罗门僧等奏言，汉僧所教授顿悟禅宗，并非金口所说，请即停废。”（见《顿悟大乘正理决》，影印件，F0127b）其间摩诃衍已在吐蕃传法近六至十年，据载，他活动的地点是“逻娑”“章蹉”及“勃虆漫”。“蒙圣主法诰讫，却发遣赴逻裟教令说禅，复于章磋及特使（原文作“便”，误）逻娑数月盘诘（原文作“诰”，误），又于勃虆漫寻究其源，非是一度。”（《顿悟大乘正理决》，影印件，F0154b）摩诃衍所传顿悟禅宗为吐蕃大多数人所接受，《布顿佛教史》载：“汉地和尚玛哈雅纳之门徒广为发展”，“吐蕃大多数人喜其（所云），并学其道(bod-phal-cher-de-la-dgav-ste-devi-lugs-slob)。”（见该书122页上）特别是在摩诃衍的学说影响之下，甚至墀松德赞的姨母、王妃以及居诸臣首位的苏毗王子这些王族显贵亦随摩诃衍出家学法。《顿悟大乘正理决》载其事云：“……于大唐国请汉僧大禅师摩诃衍等三人，同会净域，互说真宗。我大师秘授禅门，明标法印，皇后没庐氏一自虔诚，顿然开悟，剃除绀发，披挂缁衣。……善能方便，化诱生灵，常为赞普姨母悉囊南氏及诸大臣夫人三十余人说大乘法，皆一时出家矣。……又有僧统大德宝真，俗本姓鸠，禅律不昧于情田，经论备谈于口海，护持佛法，倍更精修。或支解色身，曾非娆动，并禅习然也。又有僧苏毗王嗣子须伽提，节操精修，戒珠明朗，身披百纳，心契三空，谓我大师曰，恨大师来晚不得早闻此法耳。”（见该书影印件，F0127a~F0127b）。

上述之“没庐氏”即指没庐氏妃墀洁莫赞（vbro-bzav-khri-rgyal-

mo-btsan）。详见前注［24］，文中之“悉囊南氏”即藏文所载之“sna-rnam”，墀松德赞之父墀德祖赞有一妃即属“悉囊南氏（那囊萨）”，名那囊妃西丁（sna-nam-bzav-zhi-steng），详见本书第五章。又，文中之“大德宝真，俗本姓鸠”，据戴密微考证，似是玛仁钦秋（rma-rin-chen-mchog），详见《逻娑僧诤记》，33~34页，注6。“仁钦秋”意即“宝真”。“鸠”是族姓，古读音“从鸟儿声”（《说文解字》，中华书局本，8l页）。而“rma”（玛）古读，上加字“ra”之读近似“儿声”。对此，山口瑞凤又认为鸠宝真即“rngegs-rin-po-che”（见上引山口氏：《摩诃衍的禅》，384页）。按“rngegs”，音与作为“儿声”的“鸠”字相近；但“rin-po-che”则意为“大宝”，亦顺译“宝大”，此与“宝真”原意有异。

［40］对此，《西藏民族政教史》亦有类似记载：“由和尚立宗曰：行诸善业往生善趣，行不善业堕诸恶趣，故被二业皆不能出生死，且障成佛，譬如黑云白云俱蔽晴空，若能都无所思，（不取）即能解脱生死，由不作意思，即无所得，故顿悟者与十地相等也。”（见该书线装本，上卷，卷一，20页下）上述摩诃衍所云，即说善恶都应破除，因为两者均碍成佛，只有“无念”“无作意”或即“不思不观”，至此则可顿悟成佛。有关摩诃衍辩论中的佛学思想详见后文。又，《布顿佛教史》亦有载，详见后注。

［41］当时随菩提萨埵学法者为数日少。《布顿佛教史》说只有贝央（dpal-dbyangs）及拉热甸（sba-ratna）等少数人（见该书122页上），《拔协》（见北京1980年铅印本，64页）说还有贝若咱纳（bvee-ro-tsa-na）。另见本译文下文。

［42］顿渐之争始于792年，即“首自申年”，当时面对摩诃衍的学说声势，天竺僧人无能为力，乞求赞普制止，故“婆罗门僧等奏言，汉僧所教顿悟禅宗，并非金口所说，请即废”。对此，摩诃衍提出辩论：“请与小乘论议，商榷是非。”继之，“于是奏曰：伏请圣上于婆罗门僧责其

向目，对相诘难，校勘经义，须有指归，少似差违，便请停废。帝曰，俞”（见《顿悟大乘正理决》，影印件，F0127b、F0128a）。于是争端爆发。

[43] 益希旺波此时正在洛扎（lho-brag）。

[44] 此处之所谓“平息”，有两种记载：藏文史书多记载摩诃衍失败，返回内地，例如《汉藏史集》说：“因与和尚辩论，（赞普）遂了解一切，故裁定和尚之见解令人怀疑，汉和尚失败，返回内地。”（该书影印本，上册，135页下）但《顿悟大乘正理决》则说汉地和尚取得胜利：“至戌年正十五日，大宣诏命曰：摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错，从今已后，任道俗依法修习。”（见前引文彩印件，F0129a）。文中之“戌年”即公元794年。从“申年”（792年）到“戌年”（794年）共辩论了两年之久，可见争论之激烈。其详情见后文。

[45] 龙树，梵文名是“Nāgārjuna”，旧译为“龙树”，传说其师姓龙，他是在树下生的，故名。玄奘新译其名为“龙猛”。西藏史书多译为“龙树”，意为“龙成”。龙树是公元3世纪人，当时正是天竺甘蔗王朝时期。他是大乘学说的创始人，影响很大。其著述甚多，有“千部论主”之称。西藏佛教界很尊重龙树，视其为密教祖师，其著述在西藏大藏经里保存很多，计译本有118种之多。（以上参见吕澂：《天竺佛学源流略讲》，96页、101页）

[46] 六度。即六波罗蜜多或六到彼岸。即：布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度及智慧度。这是大乘派的修行方法，即把与之相关的种种行事分为六类（六度），并均可得到解脱。（见吕澂：《印度佛学源流略讲》，84页）

[47] zhi-lhag，又意为“无上寂静法”。《雅隆觉卧佛教史》亦载：“令学经译师所确定之佛法。凡班智达未讲者，译师均不得加以翻译。未经王者任施主之佛法不得学习。以上即为赞普口谕诏令。”（该书民族文

化官手抄本，39页下）而《拔协》又载：“（赞普）迎请天竺僧人学者并以为施主，并令学习经译师学者所确定之佛法。凡赞普未任施主及译师学者未确定之佛法，均不得学习。”（见1980年铅印本，76页）

[48] 即拂洲。佛书说在南赡部洲之西海中，又有的说遮末罗洲即乌仗那。

[49] 金刚座者，天竺达斯（das）。《藏英辞典》解释，此人系天竺中心伽耶地区的三圣者之一。又，“无涅槃”，又作“未涅槃”或“不般涅槃”，意为超脱成佛。

[50] “padmva-kva-ra”此系梵语拼音。“padmva”即“莲花”。“kva-ra”即梵文“ākarr”，意为“生”，即藏语“vbyung-gnas”。

[51] 菩提萨埵即梵语之“bodhisattoa”。“菩提萨埵”即简称为“菩萨”，藏文则称“byang-chub-sems-dpav”。

[52] 据《拔协》载：“堪布菩提萨埵在九层宫之下殿（pho-brang-rim-dguvi-vog-khang）头部被马踢中致死。”（见该书1980年排印本，62页）

[53] “vdun-sa”在梵文中称“sabha”，意为集会所，会堂，即指召开会议的场所。下文之“佛法（或佛教）之会议室”（lha-chos-kyi-vdun-sa）当专指佛教僧侣进行宗教会议之所。藏文“vdun-sa-chos-bzang”即善法堂，也属于这类。

[54] 作为僧侣身份的益希旺波位居尚论之上，这种僧官高于俗官的情况，说明僧侣在吐蕃的社会职能日益增大，到后来的阐卡贝云时似乎达到了极点。

[55] 此处应指益希旺波。

[56] 墀松德赞首次提出“七户养僧制”这种设想，但未能实现，到日巴坚时才正式推行（见《贤者喜宴》，ja函，133页上）。“七户养僧制”藏文又写作“rab-tu-byung-ba-re-re-la-vbangs-mi-khyim-bdun-bdun”

(见《雅隆觉卧佛教史》，民族宫手抄本，41页上)。

[57] 父系之人（mi-phag-tshan），此似指父系属民（yab-vbangs）而言。（见《敦煌吐蕃古藏文历史文书》，巴考本，111页）

[58] “每人户”，从全句之前后文看，这里似指有功的大臣而言。

[59] 这种赐予寺庙的属民，藏文又写作“lha-vbangs”。寺院属民之制即始自墀松德赞。在吐蕃占领区敦煌也推行寺院属民制度。《新疆发现之吐蕃文书》就详细记有曾光寺（pho-kwang-si）属民及灵图寺（leng-do-si）属民(leng-do-mivi-lha-vbangs）情况（见陶马斯英译本，67页，沙州条，12ch、73、xy、10)。另敦煌出土的汉文卷子《敦煌诸寺丁壮车牛役簿》也详细记载了寺院属民情况，内载龙兴寺等十三座寺院的属民情况，他们从事纸匠、泥匠、酒户、毡匠、皮匠、木匠、农耕方面的“营田夫”以及牧人等等劳作（见《敦煌资料》，261页，原卷S，0542号)。

[60] 此即三户养僧制。即以三户属民供养一名僧人。

[61] 从这条史料及下文看，娘丁增与益希旺波之间有隙，矛盾不小。

[62] 这类“顺缘属民”似与由赞普、大臣、王妃或贵族等为了宗教目的而赠送的“寺院属民”不同。

[63] 桂（rgod)，指吐蕃武士。详参本书第二章。

[64] 地方官长（rang-rje)，此词有地方官（yul-dpon）之意。

[65] “持掌好根基者”，似指“出身好者”，亦即贵族类。待考。

[66] 此句与《拔协》写法有别。《拔协》称“王田”为“rjevi-kham”（应是“rjevi-khams”——译者注)，意为“王界”或“王畿”。又，“gang-zag-ngo-vtshal-las”，《拔协》写作“gang-bzang-ngo-vtshal-las”。再者，“vbri-khri-vjam-gur-sten”，《拔协》写作“vbrong-khri-vjam-gung-ston”。又，“bus-bzung-ba-bzhin”，《拔协》写作“dbus-bzung-ba-bzhin”。如按《拔协》载，此句之意当是：“所谓王畿，即凡

好的（土地）均予以重赏，并由仲墀强恭顿像掌管中央（地带）一样加以掌管。”（见该书，北京1980年排印本，64页）

[67] 此处之“娘氏家族”似指娘丁增家族之诸人。

[68] 此意旨在破坏益希旺波修行。又，下句说益希旺波“逃走”，但《拔协》说，益希旺波是怒走洛扎（khros-nas……brag-phug-tu-mchis-pa）。参见该书1980年排印本，64页。

[69] 查玛（brag-dmar），这里指的是桑耶寺所在地之查玛。顿渐之争即在桑耶。

[70] 《布顿佛教史》对此亦有载：“修身语之善业，并不能成佛。如无所行则即所谓成佛。故持此见解者则不行善事矣！”（见该书，122页上）。

[71] 这正是广大吐蕃僧俗奉行摩诃衍“无需行善事”的理论之后果。可见摩诃衍的见解影响之深。看来，摩诃衍的见解较为易行，不需花大量供养费用就能修行“成佛”，故吐蕃人多从其教。

[72] 这种对“顿门派”与“渐门派”的解释是错误的。《布顿佛教史》（123页下）指出：“‘顿门’与‘渐门’是汉语，即所谓‘顿时’及‘渐行’（cig-car-dang-rim-gyis-pa）。”又，顿门即“禅定顿悟门”（bsam-gtan-cig-char-vjug-pavi-sgo）（见《敦煌讲座之八》，冲本克己：《敦煌出土之西藏文禅宗文献之内容》，424页）。

[73] 《顿悟大乘正理决》说法与此相反：“婆罗门等随言理屈，约义词穷，分已推锋……”（法国影印件，F0128b）。

[74] 这些都是摩诃衍的门徒，《顿悟大乘正理决》（法国影印件，F0128b）亦有类似记载：“有吐蕃僧乞奢弥尸毗磨罗等二人，知身聚沫，深契禅技，为法捐躯，何曾顾已，或头燃炽火，或身解双刀，曰吾不忍见朋党相结，毁谤禅法，遂而死矣。”文中之“乞奢弥尸毗磨罗”，即尼雅切玛拉（snyags-bye-ma-la）的对音。此人在《拔协》中写作“snya-bye-

ma-la”（该书65页）。又，文中之“头燃炽火”，即指“汉地和尚梅果纵火焚烧自身之头颅”事，“梅果”意为“火头”（me-mgo），推测该和尚之所以被吐蕃人称为“梅果”，可能即因其自焚头颅之故。再者，“身解双刀”句，即指“娘·夏弥切割自身之肉”事。《拔协》将娘·夏弥写作“myang-sha-mi”。（该书65页）

[75] 《顿悟大乘正理决》亦载其事，云：“又有吐蕃僧三十余人，皆深悟真理，同辞而奏曰：若禅法不行，吾等请尽脱袈裟，委命沟壑。婆罗门等乃瞠目卷舌，破胆惊魂，顾影修墙，怀惭战股。”（法国影印件F0128b）。

[76] 原文为“zangs-chen-po”，意为“大铜”。从前后文看，当指“大铜文字告身”而言。

[77] 此箱箧系为存放赞普旨令的小箱。

[78] 此段在《拔协》一书中亦有同载（见该书1980年排印本，66页）。

[79] 顿渐之争的双方都做了相当充分的准备，时间几乎近一年，《顿悟大乘正理决》载：“婆罗门僧等以月系年，搜索经义，屡奏向目，务掇瑕疵。”（法国影印件，F0128a）关于“婆罗门僧等以月系年”地准备辩论的情况，藏文未载。

[80] 《佛禅定可卧轮》，亦可译作《佛禅定可眠轮》。日本木村隆德考证，内地禅宗就有“卧轮禅师”，并有《卧轮禅师看心法》一类的著作（见《敦煌讲座之八》，445页）。冲本克已又引伯希和所藏《卧轮禅师安心出家十功德》（bsam-gtan-gyi-mkhan-po-nyal-bavi-vkhor-lo-sems-bde-bar-bshag-pavi-rab-du-byung-bavi-yon-tan-bcu，即伯字818号卷子）及《降魔藏禅师安心法》（bsam-gtan-gyi-mkhan-po-bdud-vdul-kyi-snying-povi-sems-bde-bar-gshag-pvi-chos，即伯字655号卷子）两件文献（见《敦煌讲座之八》，420~421页）。上述二作者都认为摩诃衍的《佛禅

定可卧轮》即与上述二文献密切相关。又，文中之“降魔藏”即摩诃衍所曾依止的“和尚法号降魔”，此人为北宗高僧。

再者，莲花戒为了辩论也有著述，共四部，北京版西藏大藏经收有这些论著，其文载：“法师噶麻剌失剌（即嘎玛拉希拉）所著：《恭修初分》（sgom-rim-dang-po）、《恭修中分》（sgom-rim-bar-ma）、《恭修末分》（sgom-rim-tha-ma）、《瑜伽恭修造诣》（rnal-vbyor-sgom-pa-vjug-pa）四部，右四种班的达波兰迎斡哩麻（pandi-ta-pradsnyva-war-ma），同印度语班的湮沓那啻那译（lo-tshva-ba-bne-ye-shes-sdevi-vgyur）。”见该书日本影印本151卷，首函藏文目录，114页上；汉文总目，157页上。

总之，从摩诃衍与莲花戒二人著书情况看，这些著作绝非短期内能完成，所以“以月系年”之说是可信的。

[81] 三界（khams-gsum），即欲界、色界、无色界。

[82] 二取（gzung-vdsin-gnyis），又译作“能取所取”，即指精神和物质，或意识和外境。

[83] 菩提洲，即桑耶寺内十二座建筑之一，亦称“发心菩提洲”（见本书第七章）。

[84] 当辩论前，双方彼此仇视、气氛紧张，甚至各带武器，《拔协》记载说：“当诸门徒环绕之时，（赞普）随即将所有人的武器全部收缴。向每人手中各送花环一束。”（该书73页）

又，站在摩诃衍一方的还有森梅哇久玛玛（gzims-mal-ba-co-rma-ma）及恩兰·达扎路恭（ngan-lam-stag-ra-klu-gong）。站在噶玛拉希拉一方的还有桂氏（blon-po-vgos）。（见《拔协》，排印本，73页）

[85] 菩提萨埵及嘎玛拉希拉之见解是天竺大乘中观宗自立量派（dbu-ma-rang-rgyud）内所谓“随瑜伽行中观派”的见解（见王森：《关于西藏佛教史的十篇资料》17页）。吕瀓先生说上述二人所持学说“或即

中观而兼密乘者，后人谓之中观自立派（清辨派）是也”（《西藏佛学原理》，23页）。法尊称，属于中观顺瑜伽行派（《中国佛教》，第一集，139页）。《知识总汇》（上册，457页）说，前述之恭修初、中、末三部著作（sgom-rim-thog-mthav-bar-gsum），即是自立量派著述（rang-rgyud-pavi-gzhung）。该书（上册，456页）又说，自立量派（rang-rgyud-pavi-srol）分前后两期，前期是月称（zla-grags）及寂天（zhi-ba-lha）等，后期是益希宁波（ye-shes-snying-po）、菩提萨埵（zhi-ba-vtsho）及嘎玛拉希拉，此三人称作“东方自立量派”（rang-rgyud-shar-gsum）。

第十一章　顿渐诤辩及『三户养僧』

【译文提要】 第十一章共有3节，即顿渐诤辩；供养僧人及“三户养僧”；嘎玛拉希拉之死。本章中则主要反映顿渐之争的具体辩论情况。同时介绍顿渐双方辩论后的结局。

在吐蕃时期的宗教之争有两次，即顿渐之争前的佛本之争及这次的顿渐之争。从佛本之争已使我们看到，表面上的本教大臣(bon-blon）及信佛大臣(chos-blon）似乎是信仰之争，实际上却是新旧贵族势力的权力之争。此次顿渐之争的起始及结局也透露了这种情形，虽然其矛盾程度不如佛本之争前的斗争那样明显而激烈。这种情况使我们可以看到这样一个人，即本教大臣达扎路恭，他在佛本斗争时坚决站在代表旧贵族势力的本教一方，而此次顿渐之争他又作为主要代表人物之一站在顿门一

边，这个好斗的旧贵族实力人物与曾是坚决反本的大臣桂氏（新贵族实力人物）这次又成了对立面，这种情况又意味着什么呢？刚刚借助于桑耶寺的建立而得势的信佛贵族（包括桂氏在内），却因摩诃衍的禅宗势力的绝对优势而成了少数派，以至桑耶寺都断了香火。在这种形势下而展开的两年之久的顿渐之争，其实质能够简单地用宗教见解之争解释得了吗？这是一个很值得探讨的问题。至于顿渐之争后，嘎玛拉希拉代表的渐门派虽被赞普宣布获胜，但不久嘎玛拉希拉被刺身亡，贝若咱纳被流放到擦瓦绒，而益希旺波则绝食而死，渐门派三个主要代表人物竟遇到这样的结局，可见其背后定然隐藏着某些政治背景。可惜现有的材料还尚不能将其清楚地揭示出来。

顿渐之争，从宗教本身来说，这是汉藏宗教文化交流方面的一件大事。墀松德赞时期是汉藏文化特别是宗教文化不断交流的时期，而其中以汉地禅师摩诃衍入藏达到高潮，由摩诃衍等汉地禅师将汉地特有的禅宗学说传到了吐蕃宗教界，并从此影响到西藏佛教中的某些宗派，而且流传后世。像桑耶寺建立后大批吐蕃人跟随莲花生等天竺僧人出家一样，不久以王妃、大臣为首的无数显贵属民，又皈依于摩诃衍的汉地禅宗门下，几乎近于完全取代原有的天竺教派，这种情况很值得深思和研究。因此，顿渐之争就成了国内外藏学界的一个重要的研究课题。为了使读者进一步全面了解顿渐之争的具体辩论情况，除了完整地译出原文外，特将《大臣遗教》所载顿门派的发言史料译出，以此弥补一般藏文史书中有关顿门派辩论史料过简的缺陷。总之，顿渐之争及摩诃衍禅师已被藏汉文献载入史册，成为唐代汉藏文化交流的重要标志之一。

顿渐之争后，墀松德赞可能由于桑耶寺等寺院因顿门教义的传播而中断了供养，于是决定颁布维护寺院的新措施：规定给各级僧侣提供长期的固定供养物品；每三户属民供养一名僧人，为每座寺院划拨一百户属民，官府无权干涉寺院内政，寺院独立自主。至此，墀松德赞从建寺、

剃度僧人出家、译经起，发展到现在的这些新措施，使我们看到吐蕃的佛教已趋完备，为墀日巴坚时期大兴佛教打下了基础。另外，寺院作为一种政治经济的独特势力从此迅速得到发展，从而为佛教进一步干涉社会创造了条件。与此同时，属民的宗教负担明显加重。

第一节　顿渐诤辩

和尚言道[1]：“现今在基本（理论）方面，是首先由我发问还是回答呢？”于是嘎玛拉希拉对曰：“对于你的思想见解，我想得到你的某种答辩”。[2]和尚言道：“凡一切均因思维而生，并以善业恶业而得善趣恶趣之果[3]，此又循环往复。凡事无所思又无所作为[4]，生此念后即可解脱矣！此种见解即凡事无所思也。对于诸布施之十法行[5]，其所行是：向无识者、智力差者、天资愚钝者宣讲众生之善业。先是，对于修心者、悟性强者，犹如黑白二云均可遮蔽太阳一样，亦被善恶两者所蔽[6]。故所谓凡事无思、无分别[7]、无伺察，此即无所得，由是顿悟者[8]（cig-char-du-vjug-pa）则与十地[9]相等也。”阿阇黎嘎玛拉言：“如是，此所谓凡事无思之说，将摈除分别诸事之慧矣！所谓不分别一切法之自性空性[10]，其本身即当以分别诸事之慧予以分别。彼正智之本，若系分别诸事之慧。然因已将此抛弃，故亦即抛弃了超世间之智与慧。无分别诸事之慧，则瑜伽行者将以何种方便而住无分别耶？若对一切法不思、不作意[11]，然而对诸所修却不能不思及不作意。若我对诸法不思、不作意，但此本身即已在深思矣！不可无思及不作意，若以无思而成无分别，那么当于昏迷、酒醉及闷倒之际，因其均无所思，此亦应得解脱也。故对诸事无正分别，则无人无

分别之方便。虽阻碍念心，但无分别正法，此又如何能入一切法皆无自性耶？若不了达无自性空(ngo-bo-med-pa-stong-pa-nyi)，则绝不能断除障碍。若仅凭既未了达空性而又无思就获得解脱及涅槃，那么上界诸神亦当获得解脱、涅槃矣！以凡事无思之痴心何以能修得正道?！此则与酣睡愚痴之心相等耳！不能既做正念（dran-bchin）而又做无念。以无思无作意如何能成宿住随念（sngon-gyi-gnas-rjes-su-dran-pa）及一切智？又焉能断除烦恼？故当以正妙观察智[12]排除谬误，既谬见，则可渐明其真义，而确知此意之瑜伽行者，了达内外三时一切皆空，此方能灭诸分别，并离诸邪见矣！因持此说，并了达方便智慧，亦即断除诸障，此则获得圆满智慧及佛法矣!”对此，赞普言道：“凡辩胜者——大师之诸门徒仍可对辩!”于是贝央（dpal-dbyangs）云：“若依你汉人所说，则为‘顿入’(cig-char-du-vjug)；若渐次行之，则六度[13]由所对治（mi-mthun-pavi-phyogs）而安立：为不取故而立名施舍，如若舍财而无摄受，则为施舍布施物；若灭三门贪欲嗔怒则为戒（tshul-khrims)；如无愤怒则为忍善；称戒除懒惰者而为精进；若无乱心则为静虑[14]。若了达佛法自身及总法相则为智慧。佛涅槃后，见解长期一致，后三中观（dbu-ma-rnam-khsum）不和而生诤辩。今顿渐两者不和，对于所谓‘顿悟门’（ston-min-cig-char-du-vjug）因未做正察及未通达，故以致于此。方法虽异，然所谓欲想成佛，亦即在欲得果报方面，据谓则总归一致。”益希旺波（ye-shes-dbang-bo）谓：“应明辨‘顿入’（cig-char-vjug）及‘渐行’（rim-gyis-vjug）两者，如系渐行，则无需‘诤辩’，此则与我等相同耳。若系‘顿入’，那你还有何事可为?！佛自初始岂有误乎?！是故，登山亦需步步而行，不能一步而成。如是，若所得之第一地既已遇到极度困难[15]，那何须说欲得一切智耶？所谓凡事不做即可成佛，为此有必要对你述其根源。顿渐不同，我等以渐门之道学诸佛典，依闻思修三慧（shes-rab-rnam-khsum)[16]而知其真义，随后乃学十法行(chos-spyod-bcu)。因修行

故，即可于第一地中获得忍辱（度），复可得正性离生（yang-dag-pavi-skyon-med）。继之于第九地（sa-dgu）时渐习正智（yang-dag-pavi-shes-rab），并学十度（pha-rol-du-phyin-pa-bcu）。经持续修习而获得圆满二资粮（tshogs-gnyis）[17]后，即可证得佛果。而你因缺如是之德又不修心，若不知世间之所行，如何能得一切智（thams-cad-mkhyen-pa）？又如何能入一切所智（shes-bya-thams-cad）？佛自他之利富足圆满，此由何因修得？修自二资粮也！既然不能以独空利自己，又何以能修得他利（gzhan-gyi-don）？为最低之生命生存，尚需依靠对饮食衣着等等之努力（寻求），若不依持这些生活之所需则将死亡，若未得食物，饿至七日而死，此又何须说为修得解脱而还要做十法行呢？如是，以既无根本又与方便智慧分离之佛法献佛，此属欺诳！所谓发大乘心，即心生饶益有情（sems-can-gyi-don），乐于利他，集福德之善业，精学一切所识，修习三慧（shes-rab-gsum），集聚智慧之善业，净除二障（sgrib-gnyis），断弃思想之一切垢，遂之威德具足，智慧圆满，于是使一切众生得入佛地（sangs-rgyas-kyi-sa）。上述所成之功业生于不空之时，此即佛经所谓之任运也（lhun-gyis-grub-pa）[18]。凡事不想，其如蛋卵。当未理解时，虽经举步但却踉跄而行，此如何能了达佛法耶？凡事不做而眠，若未得食物而饿死，此何以能成佛？！于隐修处依三摩地分心静住或做妙观想（lhag-mthong-yid-la-byas），因了达故，遂有心得。如是，不解其意而集聚善业，若谓其心思如何，犹如世俗化现，故对彼胜义不生了达。一切法宛如芭蕉之心，当视之为天然原品，如此可成三时无所缘（dus-gsum-mi-dmigs-pa）[19]。因已知佛法及补特伽罗之中无我，故神志清醒，遂可自然入于双运（zung-vbrel）[20]。修行亦如是也！”贝央言罢，顿门之人（ston-min-pa）无能答辩，随即献花认输矣！其时，森梅巴久玛玛（gzims-mal-pa-co-rma-rma）自捶生殖器自杀身死。此后，赞普言道。“彼所谓和尚之法即顿悟门（hwa-shang-gi-chos-ston-min-pa-cig-char-du-vjug），其有害于十法

行，故不得推行。彼使心思昏沉，并阻止自他修心之门，遂使心思昏沉而佛法衰落，故当禁止。如是，你等修行吧！此外，汝等之诸眷属及吐蕃人等，今后应持纳卡久纳[21]之正见理论（lta-ba-nva-gardsha-navi-lugs）；所行当修六度及十法行，所修当修三慧（shes-rab-rnam-pa-gsum）、方便智慧双运结合，并依三摩地令住静心、修习妙观（zhi-gnas-dang-lhag-mthong-la-sgoms）。从今以后，我吐蕃王臣属民人等及诸僧侣均当如是而行。”总之，吐蕃变得荒凉，并多是心识愚痴而平庸者，故使彼等了达佛法甚难。因此，赞普迎请精通翻译之天竺学者，并由赞普颁布命令：凡赞普任施主，并经译师学者译定之佛典即应采用流传。凡赞普未任施主，而又未经译师学者译定之佛典则不得采用流传。继之，将有关上述之三份详细盟文诏书（bkav-gtsigs-kyi-yi-ge-zhib-mo-gsum）置于金箱（gser-vi-sgrom-bu）之内，其上加锁，存在王者之光阁（phyag-dbal）中，交予黑印夜叉（管理）。而（盟文）概要则向诸尚论传播。此后，和尚摩诃衍在建成一座寺院之后便返回汉地。[22]

往昔五世赞普中均未建佛法，而天子墀松德赞、萨霍尔王子菩提萨埵、拔益希旺波（rpa-ye-shes-dbang-po）及桑希达（sang-shi-ta）乃建佛经、佛像、佛塔及寺院，并将佛教弘传于吐蕃。赞普考虑：为使全体属民皈依佛教及必须奉行佛法，遂决定在中心卫地（dbus）及边地（mthav）均委派轨范师（slob-dpon），并令所有尚论之子孙及王妃每人均持书箧学习佛法。

此后，赞普问于阿阇黎嘎玛拉希拉：“诸法均以闻思修而论议无我，此为何法？”由是，遂令（嘎玛拉希拉）著《参修初分》（sgom-rim-dang-po）。赞普观之，思考其意，遂问：“今于垫上若修习其义理，如何修习？”由是，遂令（嘎玛拉希拉）著《参修中分》（sgom-rim-bar-ba）。为此又问：“如何得入果报？”由是，遂令（嘎玛拉希拉）著《参修末分果报论》（sgom-rim-tha-ma-vbras-bu-bstan-pa）[23]。随着论述果报也就

附带破了和尚之谬见。对此，赞普甚喜。在释义方面，因出现对菩提萨埵主张的辩难，故针对其疑问处，遂令（嘎玛拉希拉）在教义原文与说理两个方面又著《中观光显论》（dbu-ma-snang-ba）[24]，并将此著述献于赞普。以上即《真拔协》（rba-bzhed-khungs-thub）一书所载之原委。[25]

《布顿佛教史》载云，所谓“顿门”及“渐门”，乃系汉语，即所谓“顿时”及“渐生”（rim-skyes-pa）者也[26]。总之，若区别佛教中之有法与非法(chos-dang-chos-ma-yin)。彼所谓非法者，则以极嗔（之念）导致愤怒与骚乱，甚至在手执武器杀戮仇敌之时颇为用力。至于所谓有法者，则是纵使仇敌如何骚乱或愤怒，依然发扬悲心及忍辱，并届时以教义原理及说理两方面之充足语言，努力扭转仇敌之邪思维。所谓杀人越货，虽系他人所为，然若扭转（其所行），那么自身所为则更无须论及矣！因此，（此理）无论今日或未来均可适用。当区别佛教时，凡依持有法或非法者，只能做如是观，别无他法矣！诸非法者，其见解与宗派，犹如诱鱼时的铁钩尖上之食物，众生既依有法，为引诱彼等，首先唯只说教，事毕，于其所接受之见行中亦无自身。例如诸和尚门徒，彼等凡事无念无做，善恶两者亦不施行，虽言此为自己之见解及宗派，但渐门者若谓“不宜如此”，那么（顿门者）则会愤怒和骚乱，并生起一切根本烦恼及随烦恼（rtsa-nyon-dang-nye-nyon），同时作意持刀，欲想杀人，极为凶恶，其行傲慢不驯。如是，此种行径即是自毁自己之见解宗派矣！所谓有法者之见解及宗派则与此不同，若遇作恶之诸种暴行，则如铠甲一样不会伤及自心，又如武器一样断除烦恼。凭借此二种见解则可一并修成。彼又如增柴之火一样，则系一种补充见解矣！上述所云以为备考也。[27]

《拔协》载，又有人言[28]，在（和尚）献花认输之后，一汉地比丘又提出一种理论[29]，其人云：“文字之中无精义，名言佛法（tha-snyad-kyi-chos）不成佛。如若思维，则系‘唯一白法’（dkar-po-chig-thub）[30]，是

故当以此（论）为妥。”据谓，彼“唯一白法”（dkar-po-chig-thub）之说遂弘传于全吐蕃矣！再者，堪布曾遗言道[31]：“在我死后，将出现一汉地堪布，彼将言：‘抹杀方便智慧，唯思所谓唯一白法（dkar-po-chig-thub）即可成佛。’经（mdo）说：‘修习五浊（snyigs-ma-lnga）[32]中之所谓见浊（lta-bavi-snyigs-ma），则所爱之空性（stong-pa-nyid）可至。’”因此，不仅吐蕃流传了五浊（之说），而且全体民众亦喜爱此五浊（之说），此即法性者也！然若弘扬此种佛法理论，则将有损于佛教总体，故此当令人迎请嘎玛拉希拉。（汉地堪布云：）“你渐门巴当生起皈依之心，并依次行之，其所行应似猕猴一样自下（向上）爬行。以我等所行之佛法不能成佛，而凭所思则可成佛，此犹如鹏落树端，系由上而下落。”[33]对此，嘎玛拉则谓：“此例不妥。大鹏首先飞完收翅，此过程系依次完成后，始落于树端，若无首先之收翅停飞，就不能有以后之逐渐降落树端，更不能顿时落于树端也。总之，其理不通，彼所修之无分别（rnam-par-mi-rtog-pa），若阻分别，亦即阻止一切。若按前述（所说），睡眠及昏迷等等亦可变做修行，然若需阻止一切，则当修习无分别时，是否需要先抛弃所修之分别耶？若不需先抛弃所修之分别，则将使一切众生生起修习（sgom-skye-bar-thal），虽无修习心，但为生起修习故，如需先抛弃所修之分别，其本身业已做分别，是故，则败坏了所修之无分别宗旨。再者，我将缄口不语矣！如若言此，则非缄口不语矣！”因嘎玛拉希拉做如是言，汉地堪布犹如头被雷击一般而不知所云矣！今弃正教而欲以心证（sems-ngo-vphrod-pa）成佛者，彼等皈依“唯一白法”之原因即此也，云云。而久玛玛（co-rma-rma）[34]自杀等等（情况），则与前述相同耳。继之，赞普接着言道：彼所谓和尚之顿门法（hwa-shang-gi-chos-ston-min-cig-char-du-vjug），其所云者虽然业已记载，但是，像堪布摩诃衍所云及学者嘎玛拉理论是怎样呢？总之，《大法华经》（sangs-rgyas-phal-cher）在浊世之时（snyigs-mavi-dus）[35]即使尚未出现，但我佛生起希有之慈悲，

以利他菩提心于所断灭之五浊横流[36]诸众生中祈祷成佛。源于《大慈白莲花经》（snying-rje-pad-dkar）之《海尘五百愿》（rgya-mtshovi-rdul-gyi-smon-lam-chen-po-lnga-brgya）即其一也。劫浊（dus-kyi-snyigs-ma）、具争（rtsod-ldan）见浊（lha-bavi-snyigs-ma）以及六十二萨迦耶见（vjig-tshogs-la-lta-ba）等等，彼等即《梵网经》（tshongs-pa-dra-bavi-mdo）所载之外道见解扩张（mu-stegs-kyi-lta-ba-rgyas-pa）、烦恼浊（nyon-mongs-pavi-rnyigs-ma）众生三毒（dug-gsum）泛滥、众生浊（sems-can-gyi-snyigs-ma）极难调伏、命浊人寿百岁（tshevi-snyigs-ma-tshe-lo-brga-pa）[37]，此为五浊之时（snyigs-ma-lngavi-dus）。佛见此五法后，乃自兜率天（dgav-ldan）出，与佛徒共转“法轮”（chos-vkhor-bskor-ba），破除见浊，讲述“所得解脱”（byang-grol-la-vgod-pa）。因佛宣讲佛法故，遂以所谓“出现见浊”（lta-bavi-snyigs-ma-byang）诽谤佛陀，如此之事，往昔凶魔亦未曾做过。所谓空性（stong-pa-nyid），乃诸佛之法库（chos-kyi-mdsod）。一般显密经典所谓之“阿”字（a），此即无生（ma-skyes-pa）[38]之后所言之诸法之门也（chos-thams-cad-kyi-sgo）。诸言如何获得八万四千法蕴（chos-kyi-phung-po）？则谓入定于空性。三昧王（ting-nge-vrdsin-rgyal-po）言：“众生何以能成佛？广说众多诸佛法，一切诸法皆空性，人明此义则清净，学得此种言论时，诸种佛法不难得。”《虚宝藏经》（na-mkhav-mdsod-kyi-mdo）载：“梵天于圣地真实相聚一切法，云何如是？因存空性，空性即真实相聚一切法也。”《集经》（mdo-sdud-pa）云：“诸法无生，精通空相，此系般若波罗蜜善行。”以上诸经所述不可胜数也。堪布菩提萨埵乃系掌握圣者龙树之道者（vphags-pa-klu-sgrub-kyi-lugs）。《中观中论》（dbu-ma-rtsa-ba）云：“诸佛谓：空性者众法出离。”所谓空性，犹如涤净见浊之泻药。《大乘密严经》（tgyan-stug-po-bkod-pavi-mdo）亦载：“为断灭众生所有之诸种见解，当显示空性实象。”继圣者龙树菩萨之后者为佛子寂

天（rgyal-sras-zhi-bavi-lha），彼亦云：慈为愚昧痛苦者，当修依止轮颤，此即空性之果，故对空性不宜反驳，亦不可怀疑。应修习空性，烦恼为所知之障，对治黑暗系空性，因欲速知一切，对此为何不修习？一切事物均将产生痛苦，对此痛苦虽然使人产生畏惧，然而空性则可将痛苦消除，对此何需产生恐惧?！对此所说，阿阇黎嘎玛拉业已著有《三修习次第》[39]（sgom-rim-gsum）及《中观光显论》（dbu-ma-snang-ba），其间有所谓空性及见浊之论述，你等请阅览吧！因此，那种对于空性表示嫌恶并诽谤为幻术及幻象的人，应称其为妄想者（dmigs-ba-can），对彼等就连一杯信仰之药水亦不应赐予之，“彼等非吾徒，吾亦非其师”。对于上述所云，在《世间受持经》（vjig-rten-vrdsin-gyi-mdo）及《破戒调伏经》（tshul-khrims-vchal-pa-tshar-gcod-pavi-mdo）中有广泛论述。彼和尚之理论是，因渴望真实轮颤，故以堕入轮回而生疑虑，遂不做善恶二事。因渴望真实涅槃，故凡事不做。为以“凡事不做”而欲有所得，此即密所缘见（dmigs-par-lta-ba-stug-po）也。关于所说“若了达心意则将解脱”等等，此亦可以智慧而洞悉法性，随后即超越三界，云云。所谓唯心即心知。照此诸说，最后因刹那间可以唯一智慧而见空性，故即成佛。在加行道（sbyor-lam）妙法之后，刹那间即可以唯一智慧而了达见道（mthong-bavi-lam）。今后一致，以本地慧见（rang-pas-shes-rab-kyi-mthong-ba）可生起极妙忍见（drod-rtse-bzod-mchog-gi-mthong-ba），对此等即名之曰“心悟”（sems-ngo-rtogs）。此后，因修以慧见所执受之二资粮双运（tshogs-gnyis-zung-vjug），遂可望成佛。此种和尚之修习即断想之修习（vdu-shes-bkag-pavi-sgom-pa），“无想”（vdu-shes-med）（一说），虽与板误（par-gol-pa）相同，但非真误。当得获四禅(bsam-gtan-bzhi-pa）中之正行（dngos-gzhi）[40]后即断灭了想与受（vdu-shes-dang-tshor-ba-bkag-ste），若修习之，则可修成此境，而且四禅[41]之正行办不难得矣！那些对和尚的喻义所做的反驳，其能力低下，大鹏无疑是顿时收

翅而来，《世间施舍论》（vjig-rten-gdags-pa）载："为了以鹏鸟化生来说明龙生、罗刹生等等为大鹏化生，此意不通。修习无分别，而又要信仰自宗（rang-lugs），如若又重返以前之应成（观点）（thal-vgyur），对于三轮（vkhor-gsum-ga）则不能回答矣！是故，犹如日月一样之天竺贤者，像彼等之理论将不会发生危难。鉴于上述种种，那么以后（出现的）辩论者厌恶深义，为断灭佛法而损害并疑难贤者，特别是还将谬误、欲想等等也一并使用（于辩论中）。对于上述这些现象（我等）则不难理解矣！[42]

第二节　供养僧人及"三户养僧"

顿渐之争平息之后，关于奉行佛教的情况，《拔协》有载：此后，对二百五十名僧人（chos-vkhor-gyi-rkyen）由官府提供给养。每年每月供给佛教宗师（bcom-ldan-vdas-kyi-ring-lugs），青稞七十五克，并以众多衣服作为利益之根本（赐予之），即（每年）每人一套衣服[43]，香料酥油一千一百两、马一匹、纸四册（卷）、墨三锭、充足的食盐。青浦之二十五位大修道者，每人赐予青稞五十五克、香料酥油八百两、马一匹、衣服一套六件。所委任的寺院轨范师共十三位，每人青稞五十五克、衣服一套、水酥油八百两。秦地（mchims）之普通僧人[44]，每人给青稞八克、纸两卷、墨一锭。对二十五位学僧（slob-gnyer），每人给青稞二十五克、长期供给衣服一套三件。再者，为三宝之所依（dkon-mchog-gsum-gyi-rten）长存[45]，赐予（每座）寺院属民一百户（dkon-mchog-gi-rten-la-vbangs-mi-khyim-brgya），赐予每名僧人三户属民（bannghya-re-re-la-

vbangs-mi-khyim-gsum-gsum-du-bcad)。对于（寺院）属民及僧众，官府无权干涉，将权力均授予僧人（dbang-dge-vdun-la-bskur）。由于弘扬了佛法，故天子（墀松德赞）之恩德至大。[46]

第三节 嘎玛拉希拉之死

此后，因阿阇黎莲花生之佛法只剩下了残余，故赞普心觉不足，遂派贝若咱纳（pee-ro-tsa-na）及藏尊列朱（tsangs-btsun-legs-grub）二人往寻（莲花生）。后彼等返回，但班智达（莲花生）未来，故所知不多，又因天竺谣言之故，遂将贝若咱纳流放到擦瓦绒（tsha-ba-rong）[47]。又，外道派出刽子手，据说嘎玛拉希拉于夜晚，在翻译室（sgra-bskyur-gyi-khang-pa）之寝卧处手按肾脏部位被杀身而死。[48]

注释：

[1] 此以下均为顿渐双方的互相争辩之词。《贤者喜宴》在此处所引顿渐之争的辩词，基本上与《拔协》记载相同。可参见《拔协》1980年北京排印本，68~72页。

[2] 《拔协》所载与此略异，该书云："嘎玛拉希拉言道：'依你之思想，你是立宗（dam-bcav-zhog，即提出立论或主张——译者注），还是答辩（shags-thob）?'"（见该书68页）

[3] 《拔协》载："以善恶之力（dge-mi-dgevi-dbang）及以善业恶业（las-dge-mi-dge）而得善趣恶趣之果（mtho-ris-dang-ngan-song）。"（见该书68页）

[4] 此句藏文写作：gang-zhig-ci-la-yang-mi-sems-zhing-ci-yang-mi-byed-pa.文中“凡事无所思”又可译作“凡事无念”。此亦即正理决“不思不观”中的“不思”。

[5] 十法行（chos-spyod-rnam-pa-bcu），即指缮写、供养、布施、听闻、朗诵、记忆、演说、默念、思维和修习。又据大藏经瑜伽七十四卷八页有载：又辩中边论下卷五页亦载云：“何等名为十种法行？颂曰：谓书写、供养、施他、听、披读、受持、正开演、讽诵及思、修。”另，显扬二卷二十页亦有类似记载。以上均见《法相辞典》，第一册，103页。

[6] 摩诃衍以云作为比喻，此源自禅宗，弘忍在《最上乘论》里即说：“……一切众生清净之心，亦复如是，只为攀缘、妄念、烦恼、诸见黑云所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然显现。故知自心本来清净。”慧能亦云：“……如是一切法，尽在自姓（性）。自姓（性）常清净。日月常名（明），只为云覆盖，上名（明）下暗，不能了见日月星辰，忽遇惠风吹散、卷尽云雾，万象参罗，一时皆现。世人性净，犹如晴天。……妄念浮云盖覆自姓（性），不能明，遇善知识开真法，吹却名（迷?）妄，内外名（明）彻，于自姓（性）中，万法皆见，一切法在自姓（性），名为清净法身。”（以上见郭朋：《隋唐佛教》，519页、528页）。

[7] 无分别（mi-rtog），有时又写作“rnam-par-mi-rtog-pa”或者“rtog-pa-med-pa”。又可译作无寻、无察，意指不做思维或不去寻思。

[8] 顿悟（cig-char-du-vjug-pa）。禅宗认为“迷来经累劫，悟则刹那间”，亦即将由凡夫到佛位的距离，缩短到了“一念”之间。又说：“法无顿渐，人有利、钝。明〔迷〕即渐劝，悟即顿修”“顿、渐皆立无念无〔为〕宗。”禅宗无论南禅北禅，均属顿悟，所以郭朋先生说：“如果说是‘禅宗’，那就应该是‘顿派’，如果是‘渐派’，那就不能算是禅宗。”（见《隋唐佛教》，525页）。又据有关佛学专家云，禅宗无分南北，

均主张顿悟，唯修习方法不同而已。

[9] 十地（sa-bcu-pa），即所谓“菩萨十地”。关于所说之“地”（sa），据《成难识论》卷九十三页解释其意是：“如是十地，总摄有为无为功德以为自性，与所修行，为胜依持，令得生长，故名为地。”“十地”即极喜地、离垢地、发光地、焰慧地、极离胜地、现前地、远行地、不动地、善意地、法云地。又，此十地均有一定内容，如“极喜地，初获圣性。具证二空，能益自他，生大喜故”。以上即菩萨十地（或谓大乘菩萨十地）。关于此十地有三解，详见《法相辞典》，第一册，100页。另有“三来共十地”及“四乘十地”，内容与菩萨十地不同。

[10] 自性空性，即藏文“rang-bzhin-chos-dbyings”。《法相辞典》说，此意是指“二空所显为自性”，故名。

[11] 不作意，即藏文之“yid-la-byar-med-pa”。即不思念，此即“yid-la-byed-pa”（思念，作意思维）相反之意。

[12] 正妙观察智，即藏文之“yang-dag-pavi-so-sor-rtog-pavi-shes-rab”，又可译作“诸正思维智”。

[13] 六度，即“pha-rol-tu-phyin-pa-drug”，六到彼岸或六波罗蜜多（即梵文pāra mitā），其内容指布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智慧度。贝央以下所述即此六度。此六度为大如来所独修。

[14] 静虑，藏文写作“bsam-gtan”，此词又译作禅定及禅那。其源自梵文“dhyāna”，又简称“禅”。郭朋先生解释“静虑”之意是：“静其思虑”及“静中思虑”两种意思。前者属“止”（定），后者属“观”（慧）。（见《隋唐佛教》，509页）佛教无论大小乘都极重视“禅”的修炼，因为佛教认为，禅定既能“制伏”烦恼，而且能“引发”智慧，即是佛教徒幻想中的由此岸到“彼岸”的一个重要桥梁。有关禅定内容甚多，可参见《佛学辞典》，下册，上海佛学书局印行，1793~1794页。

又，前句之“三门”（sgo-gsum），系指身、口、意而言。

[15] 此处之“第一地”，即指菩萨十地中之第一地而言。

[16] 三慧，指闻所成慧、思所成慧、修所成慧。依《佛学辞典》解释，闻慧：依见闻经教而生之智慧。思慧：依思维道理而生之智慧。修慧：依修禅定而生之智慧。（见该书上册，246页）

[17] 二资粮，即福德资粮及智慧资粮。资粮（tshogs）即指善业（sge-bavi-las）。

[18] 任运，即无然形成或自然形成之意。

[19] 三时无所缘，即为三时空性。

[20] 双运，意指二者连合而运转。

[21] 纳卡久纳（nva-gardsnu-na），即龙树（Nāgārjuna）。又，墀松德赞对顿渐之争的裁决有很大的主观成分。过去佛本之争，经较量，本教变幻能力高，佛教善辩，但墀松德赞听信佛教徒“本教要夺赞普王权”的离间之词，最后不顾本教徒的耐心解释，仍然宣布灭本兴佛，结果当时流传下来如下一句谚语以讽刺赞普之不公，该谚语是：“佛僧的嘴比凿子还锋利，藏王的耳朵比丝绸还薄。”（见《雍仲本教目录》，手抄本，52页下）同样，两年的顿渐之争涉及大量而复杂的佛学教义问题，并非真正精通佛学的墀松德赞怎能恰当地断其是非呢？究竟赞普出于什么动机呢？联想到后来被墀松德赞支持的渐门派僧人又怎么会有那种悲惨的结局呢？赞普与佛教某些派别间的相互利用很值得研究。但最终佛教仍是赞普手中的工具，取舍之大权均在赞普之意志。

[22] 关于顿渐之争中的顿门派发言，一般藏文史书记载很少，唯有《大臣遗教》（21页上~26页上）有较详细的一段记载，内容甚为重要，对于了解顿门派的全貌有着重要意义，兹将此段原文译之如下：

顿门巴（ston-mun-cig-car-vjug-pa）举例说道：到达须弥山顶(ri-rgyal-rtse-mo）无所不见，但从小山之巅则不见须弥山；渐门巴犹如坑中小鱼，而顿门巴则像大江之鱼。能知所知初始无生，全然不寻本性求知，

《胜决定经》（bla-ma-nges-pavi-mdo-sde）彼系无依（mi-brten-pa），不依境即不发心（sems-mi-skye），不依心即不见境（yul-mi-snang），能知所知两者即为互相观待（phan-tshun-bltos），不灭成就明（grub-pavi-snang-ba）即为方便，明无自性即是“般若”（智慧）。无二胜义一致判断，对此，顿门巴如狮行路，断壁危岩均不能阻。而渐门巴则如狐行路，对不通之悬岩绝壁唯有绕路而行。以罪恶懒惰论彼所缘，神志昏迷则无精进与精进矣！断离自性之对治为八引（vtun-byed-brgyad），信徒当极力精进涤净所欲。不想明知所想则为平等，贪爱及喜离仅能形成安乐之路，非苦非乐，则为舍、平等、正念、欲求四静虑(bsam-gtan-bzhi)。与渐门巴相比，（顿门巴）有十殊胜：方便殊胜（thabs-kye-khyad-pa）以顿门为优，流转之道殊胜（vjug-lugs-khyad-pa）以顿门为优，行为殊胜（spyod-pavi-khyad-pa）以顿门为优，禅定殊胜（ting-vdsin-khyad-pa）以顿门为优，修分别之法（rnam-rtog-bcos-lugs）以顿门为优，除障之法殊胜（sgrib-pa-spyod-thabs-khyad-pa）以顿门为优，修行殊胜（sgrub-pavi-khyad-pa）以顿门为优，善业殊胜（tshogs-kyi-khyad-pa）以顿门为优，证悟殊胜（rtogs-pavi-khyad-pa）以顿门为优，利生事业殊胜（vgro-don-khyad-pa），总为十殊胜。（见该书ca函，21页上、下）

全书还记载当时其他汉地禅师的辩论发言，其发言内容今译之如下：

禅定堪布葛深禅师（bsam-gtan-mkhan-po-ke-hun-shan-shis，原文误将“shan-shis”刻写为“shan-tis”，今改之——译者注），言道：“若心平等则诸法平等，凡非佛法则全然无有，一切贪欲为凡夫。”

禅定堪布静禅师（dsid-shin-shis）言道：“不生正念分别（dran-pavi-rtog-pa）则当禅定，因圆满遂生无分别智慧（rtog-med-shes-rab），此则超过三界。”

禅定堪布伯禅师言（sbab-shin-shis）道：“所谓无分别顿时领悟，犹如傲然之兽王雄狮，吼声四行不可惧。”

禅定堪布提悟禅师（devu-shan-shis）言道："心性既已洗灌无需水，既已布施无需财，如以正心修得真理，由于真得故，遂可见如来。"

禅定堪布唐桑禅师（thang-bzang-shin-shis）言道："若知一法则诸法不学亦可解。因之烦恼习气不生。"

禅定堪布寒瑟禅师（han-ze-shin-shis）言道："修行此道并亲见佛陀，不见佛陀则是错误，当亲近佛陀。"

禅定堪布圣珠（avarya-rag-shi）言道："所谓大乘见自在（theg-pa-chen-povi-lta-ba-chun-pa）世间有为一切无为，初始清净则平等。"

堪布迦罗衍巴玛（bkav-la-yan-par-ma）言道："迦叶顿入无方便（vod-srungs-cig-chur-vjug-ba-thabs-med），则法心（chos-sems）不生于众心（sems-kun）矣！"

禅定堪布普琼（bu-chung）言道："诸相法（mtshan-ma-chos-rnams）及一切相，以心求心则以心不能利心，全无所得亦全无所显。"

禅定堪布摩诃衍（bsam-gtan-mkhan-po-ma-hva-ava-na）言道："佛（yongs-blta-ba）为内外法主，身心共相（spyi-yi-mtshan-nyid），法主为大，自相（rang-gi-mtshan-nyi）无常痛苦，共相则见空无我。"

禅定堪布克禅师（kha-shen-shi）言道："所谓一切法知其为空，因知空故为能智空（nus-pavi-ye-shes-stong-pa），故诸法既为空性又是空（stong-pa-nyid-kyang-stong-pa）。"

禅定堪布臧禅师（dsang-shan-shi）言道："所谓诸法无碍（thogs-pa-med-pa），即指修习佛法之道（chos-lam-spyod-pa）而成六福智（tshogs-drug），获得佛经则宣讲佛训。"

禅定堪布殷禅师（yen-shan-shi）言道："亲见真性佛法之后，一切法亦即真谛之界也，自是何必寻觅其他耶?!"

禅定堪布阿禅师（a-shan-shi）言道："所谓正直之心（sems-drang-ba）即是修习佛法之道，不修空不寻方便，在彼正行之前当无道也。"

禅定堪布连禅师（len-shin-shi）言道："对于佛法自性不可怀疑，对于真正修行不应怀疑。"

禅定堪布航禅师（hang-shan-shi）言道："一切动与行亦为真如（de-bzhin-nyid）、凡所出之六尘（yul-drug）亦为真如，于是无变无异（tha-dad-med-pa）也。"

禅定堪布甘禅师（kan-shan-shi）言道："如果对任何事心不思而知，此事乃经典佛法之制度（chos-kyi-lam-srol），因被佛法所缚故不见逸。"

禅定堪布农禅师（na-shan-shi）言道："一切法无是非真实（yin-min-des-pa-med）。眼见色尘（gzugs）之时无不见，如是耳鼻舌身意，色尘之因如不生识（rnam-shes-mi-skye），则不知想（vdu-shes-mi-shes）亦不见色尘。"

禅定堪布刚莫禅师（kam-shan-shi）言道："六识（rnam-par-shes-drug）为不善之想（mi-dgevi-vtu-shes），其名即所知之魔业（bdud-kyi-las）。"

大堪布底达莫达热（mkhan-po-chen-po-dhi-dha-rmo-dtva-ra）言道："意想活动之时而未动，此为佛法，而众人则生六慧（shes-drug）。"

堪布候久禅师（hyavu-vgyevu-shan-she）言道："心与识（rnam-par-shes-pa）为自性（rang-bzhin），一切依止则佛涅槃，心之邪地（sems-kyi-yul-log）则无非法。"

禅定堪布吉禅师（gyi-shan-shi）言道："好的贱民是两门一理（sgo-gnyis-gnas-lugs-gcig），由于未见因与果中之一方，善恶之业未弃亦未离，若护卫五法(khrims-lnga）则身有真得。"

禅定堪布季禅师（ci-shan-shis）言道："一切法均将移入于佛法（sangs-rgyas-chos-la-gyos），（此种之）一切移动均为菩提，不惊不惧众称一切所依（gnas-so-cog-kun-grags）。"

禅定堪布普渡禅师（phog-tog-shin-shi）言道："因有世俗真谛故此为空，因无克敌真谛故为非有（yod-ma-yin），如佛见之则是缘空无二。"

禅定堪布泽禅师（dse-shan-shi）言道："受戒人（bslab-pavu-mi）无恶而见恶（sdig-med-sdig-tu-mthong），智者恶中不见恶(sdig-nas-sdig-med-mthong)。"

禅定堪布颜禅师（yan-shan-shi）言道："众心者为不稳之法（gyo-bavi-chos），心既稳定何需禅定?！智者寻求智慧真谛无穷。"

禅定堪布罕禅师（han-shan-shi）言道："心为法路（chos-lam）之自性（ngo-po-nyid），身为法路之器（snod），彼因是学者依缘而生。"

禅定堪布希禅师（shi-shan-shi）言道："自心若知正心，则不分彼义是否深奥，得正道则不见歧途。"

禅定堪布郝禅师（he-shan-shi，原文"kha-shi"，误——译者注）言道："若知五蕴圆满涅槃，修此身心则为巨著（gzhung-chen），故当清除众生之黑暗。"

禅定堪布洛禅师（la-shin-shis）言道："若明法义应合于胜义，异与非异（tha-dad-tid-min）则无一切，显与非显（mngon-dang-mi-mngon）则系诸大精进。"

禅定堪布马禅师（ma-shan-shi）言道："当明了时则乃出世间（vjig-rten-vdas-pa），众人唯空悉尽（stong-pa-vbav-zhig-yongs-su-zad），则不随所示文章之后矣！"

禅定堪布阿木松秋（a-mo-gzong-chu）言道："一切诸法应是非有（yod-pa-ma-yin），汝是否未见所说？生而不生，不生则生。"

大堪布达莫达热（dharmo-ddva-ra）言道："若不知则随俗（mi-chos-la-vbrang），若知则不随佛法矣（shes-na-lha-chos-la-ni-mi-vbrang-ngo），若知则识(rnam-par-shes-pa）集于色尘（gzugs-su-vdu），因此彼识则集于色尘，色生之因不生识，此即所谓之不达色尘（gzugs-su-mi-

theng）也。圣人之心犹如虚空，未见无常法（skye–vgag–med–mthong）则谓之菩提（byang–chub）。"

译师嘎瓦贝孜（lo–tstsha–ska–ba–dpal–brtsegs）言道："断离一切世间，则无丝毫持生之心；施到彼岸圆满（spyin–pavi–pha–rol–phyin–pa–rdsogs），则不生微尘之罪；戒到彼岸圆满（tshul–khrims–pha–rol–phyin–pa–rdsogs），则法界自然坚忍；忍到彼岸圆满，则真义坚定不移；精进到彼岸圆满，则平等稳定无我；静虑到彼岸圆满，则无缘见义现证（dmigs–med–don–lta–rang–rig–pa）；智慧到彼岸圆满，则诸法无生，此为经典所载。邪心外道是否还有言可谈?！诸佛所做诸说，彼等均无差别；若知如是，则彼可成依怙。"

和尚摩诃衍（hva–shang–ma–hva–ya–na）言道："身之坐姿及心之所存，所显示之身体坐姿是：安稳倾听而身体端正，双目观鼻舌舔上颚，结跏趺坐严紧处之，三门（sgo–gsum）不得放纵，并循规而行。身忙口说心乱焉能得闲?！障碍更多但集为昏沉及掉举两者，所谓昏沉之因则是土及人水昏沉，故滋味、饮食、疲乏、睡眠亦均昏沉。掉举（意为"心散"——译者注）之因系火风猛利尾随。若由享乐所出则障碍再生。"

比丘益西贝（dge–slong–ye–shes–dpal）言道："不动则为大寂静禅定，对于无分别当昼夜行之，若如是者则为明理之人，不在喧闹混乱之地修行，黄昏黎明不睡而做禅定，内外暖状（drod–rtags）控制气息。"

拉松杰哇绛秋（la–gsum–rgyal–ba–byang–chub）言道："不真虚伪之想即为极贪，不弃不取则精通方便（thabs–la–mkhas）。"

阿阇黎希哇秋坚（slob–dpon–zhi–ba–mchog–rgyan）言道："当唯安立平等之时，则无尘境及分别。所谓不寂灭（mi–vgog–pa）即精通方便。"

娘阐贝吉益西坚赞（myang–bran–dpal–gyi–ye–shes–rgyal–mtshan）言道："丝毫不希求于有寂法（vkhor–vdas–chos），彼三感官安立于平等住义（don–mnyam–par–gzhag）。墀松德赞王诏令：内外一切法红白明又明

(dkar–dmar–snang–yang–snang)，见而又见则可知而复知。如是，其一为无分别，因角生（ri–bong–rwa）与石女相同。无法（chos–med）如是则无分别，此其二也。如无分别（mi–rtog–pa–vdra）则非无念（dran–pa–med–min），此其三也。顿悟别义无精进，此其四也。此四者一时刹那修习之（dus–gcig–ska–cig–ma–la–sgom）。”

堪布阿热纳陀钦（mkhan–po–ar–na–mthar–phyin）言道：“依循心性（sems–nyid）则为平等性（nyid–du–mnyam–pa），此遂入于瑜伽真谛之道矣（rnal–vbyor–nges–don–lam）。”

禅定堪布孜果坚（vdse–mgo–rgyan）言道：“遵循诸法若凡事不做，此则谓之‘禅定顿悟门’（bsam–gtan–cig–char–vjug–pavi–sgo）。”

堪布益秀宁波（mkhan–po–yi–zhu–snying–po）言道：“实际上因全非法性，故所是之心（yin–pavi–blo）全然不存，此即名之曰‘修无分别义’（rnam–par–mi–rtog–don–sgom）。”

松巴益希杰波（gsum–pa–ye–shes–rgyal–po）言道：“在凭见解考察时为非是（yin–pa–med），当于不生自证分时（rang–rig）则不云（brjod–du–med），故修行时则顿入于非智等引（dlo–med–mnyam–gzhag）。”

朗卓衮秋琼内（lang–vgro–dkon–cog–vbyung–gnas）言道：“不可思议不坏等引（ma–nyams–mnyam–par–gzhag），无生不成则无阻，此门洞中际全然无有（sgo–bug–dbus–mthav–gang–yang–med）。《离遮无垢称经》（li–tsa–dri–med–grags–pavi–mdo）载：无全然不生则无惧（gang–yang–ma–skyes–ma–byung–vjig–pa–med），证得无生法忍（mi–skyevi–chos–la–bzod–pa），如此则入于无二（gnyis–su–med–pa）矣！”

绛秋森巴贝贝（byang–chub–sems–dpav–dpal–sbas）言道：“所谓我及我所有（nga–yi）即二现（gnyis–snang），若无增益（sgro–btags）则无我所有，故得入于无二矣！”

绛秋森巴埃宗（byang–chub–sems–dpav–nges–adsum）言道：“因分

别不想（mi–dmigs–pa），遂凡事不做，故彼不行乃得入于无二。”

绛秋森巴格杰（byang–chub–sems–dpav–sgar–rgyal）言道：“所谓善与恶两者，即入于有相及无相两者。”

绛森僧格洛垂（byang–sems–seng–ge–blo–gros）言道：“当闻平等法（mnyam–pa–nyid–kyi–chos）后，此即无所有漏（zag–bcas），彼凡事无生（vjug–med–pa）即入无差别（gnyis–med–vjug）。”

绛秋森巴岱莫（byang–chub–sems–dpav–bde–mo）言道：“对于此乐而非乐，此二者谓之智慧，无贪即入于无差别（即无二——译者注）。”

禅定堪布贝央（dpal–dbyangs）言道：“以经诫及明智决断（事物），心之自性(sems–kyi–rang–bzhin）谓之正信（yang–dag–yid–ches）。”

和尚摩诃衍（hwa–shang–ma–hva–sva–na）言道：“因分别诸戒故无需护持。因发心有学故不应骄傲，因誓言清净故不应败坏。欲入行当依止四行：其一报仇之行（vkhon–la–ldon–pa），其二为随顺缘（rkyen–gyi–rjes–su–spyod–pa），其三随寻所有（ci–yang–vtshol–rjes–spyod–pa），其四顺法行（chos–dang–mthun–pavi–spyod–pa）。首先则系报仇之行。当因自身修行而产生内苦之时，此种自心所想即系心想，当分离自身初无我之后，则断除正自性（yang–dag–pa–yi–ngo–bo–nyid）。在随外境之后则诸有流转，若生众多仇恨愤怒，因之遂有无数憎恶、非难及灾祸，其时虽不兴灾招祸，但往昔之恶业痛苦则形成于此时。神不做两人亦不做，因形成于自业（rang–gi–las）故无怨恨。忍而无怨为先取（dang–du–blang）；对于打击，虽受打击但不怒。不做痛苦及忧愁，勿与所生如是之自心相违。其二，所谓随顺缘，虽诸众生无我但将成作业者（las–can），所有取得之痛苦与安乐均出自于缘（rkyen），对于得与失无所谓乐与愁，顺应法义则为随顺缘。其三，所谓随寻所有，世间诸人长期修行安乐，虽然未有修行任何痛苦，但因已修得安乐故而失去痛苦，若有身根（lus，即形碍——译者注）则一切亦均有痛苦，任何人均不能获得任何安乐。若众

生有安乐则不应作之事（byar-med）乃为安乐，此即是平息一切想。其四，所谓顺法行，若以慧眼而信解真理，则不必住于大厦之中进行享受，华衣美食贵宝将（招至）烦恼。譬如所总持一切咒药（sngags-sman）之毒，虽可饮于（体）内但不能导致死亡，如是因精通方便（thabs-shes）遂可总持一切，故虽作烦恼然而无过。铁丸虽小沉于水，器皿虽大浮于表，悲感慈心已坚固，善心（之人）则无过（skyon-med）。以上即为顿门顿入时（stor-mun-cig-char-vjug-pavi-skabs），第十三品完。”

以上顿门派汉藏僧人辩论发言之藏文史料目前仅见于《大臣遗教》。从而弥补了其他藏文史书对顿门派答辩的缺漏。

关于渐门派的辩论发言，《大臣遗教》亦有载，其间还有摩诃衍等禅师的答词，请参见该书20页上~21页上。有关顿渐之争的缘起，在该书16页上~20页上有较详细的记载，值得参阅。

又，摩诃衍返回汉地——敦煌，他仍然与其他汉人禅僧一起继续宣传禅宗。《敦煌吐蕃古藏文历史文选》上册，110页，伯字116号卷子就记载此事，该文有问有答，现将摩诃衍的两段发言译之如下：

堪布摩诃衍言道：“《静虑经》（bsam-brtan-gyi-mdo）有载，最初生死涅槃无二，故对于合与离（vdu-ba-dang-bral-ba）无所谓乐与愁也，若问何故，所谓轮回及平等涅槃，此即谓之涅槃。”

堪布摩诃衍言道：“在不思静虑（bsam-brtan-mi-rtogs-pa）之中，有集论六度及十度之经，当进入不思（myi-rtogs）之时，因全部抛弃三界，故大布施（sbyin-pa-chen-po）亦因之圆满。当进入不思之时，因不生三门之罪（sgo-gsum-gyi-nyes-pa），故大戒（tshul-khrims-chen-po）亦因之圆满。当进入不思之时，因心思不生且忍，故大忍亦因之圆满。因‘不思’（mi-rtog-pa）如江河长流不断，故大精进圆满。”

[23] 以上三部著作今存，见西藏《大藏经》。参见本书第十章的注释。

[24]《中观光显论》(dbu-ma-snang-ba),此经亦存,见西藏《大藏经》,3887号(日本影印本),原译名《中观明》(dbu-ma-snang-ba-zhes-bya-ba),梵文名称是:madhyamākaloka-nāma,德格版sa函,133页下~244页上。

[25] 此段即《拔协》所载,见1980年北京排印本,76~77页。以上见《贤者喜宴》,ja函,119页上~119页下。

[26] 渐生(rim-skyes-pa),在逻娑版《布顿佛教史》中写作"rim-gyis-pa",意为"渐行"(见该书123页下)。比较之下,当以"rim-gyis-pa"为妥。正理决所说"渐修行",即指渐行,并说:"诸佛所说,皆是渐门,不见顿门。"(见F⁰133a)

[27] 此段从"总之"起至结尾,均为《贤者喜宴》作者的评论,非《布顿佛教史》原文。

[28] 所谓"又有人言",是《拔协》关于顿渐之争的另一种记载。

[29] 关于"一汉地比丘",从以下全段所载内容看,其所指仍是摩诃衍。又,此段记载可参阅《拔协》1980年北京排印版,72~75页。

[30] "唯一白法"(dkar-po-chig-thub),意为唯一正确或唯一纯正的佛法。这种名称,若从以下段落内容看,似与禅宗的"身心本来清净"和"佛性常清净"等理论有关。又,瑜伽亦有"白法"之说:"于一切门,集成自法。"见《法相辞典》"正行胜利四种"条。

[31] 此处之"堪布"系指阿阇黎菩提萨埵。

[32] 五浊(snyigs-ma-lnga),瑜伽与俱舍论所载"五浊"内容一致,唯次序有别。《俱舍论》十二卷八页载:"言五浊者:一寿浊、二劫浊、三烦恼浊、四见浊、五有情浊。劫减将末,寿等鄙下;如滓秽故,说名为浊。"(见《法相辞典》,二册,251页)关于诸浊内容,瑜伽均有说明,例如寿浊:"如于今时,人寿短促,极长寿者,不过百年,昔时不尔,是名寿浊。"(出处同上)

[33] 此段从全部内容看，当是汉地堪布摩诃衍所云，但原文将主语省略了。此段在《拔协》中有较明确记载："阿阇黎嘎玛拉希拉首先发问：'汉地之佛法理论为何？'于是汉地（禅僧）答道：'你之佛法理论是，在生起皈依心之后，则如猕猴爬树一般爬行。而我之佛法理论是：以所行之佛法（bya-byed-kyi-chor）不能成佛，修无分别后，则可凭籍证悟而成佛（rnam-par-mi-rtog-pa-bsgoms-nas-sems-rtog-pa-nyid-kyis-sangs-rgyas-te），此犹如大鹏由虚空落于树端一般。因为此系由上而下落，故为'唯一白法'（dkar-po-chig-thub）也。"（见该书73~74页）。以此句与《贤者喜宴》所引同句相校，则知《贤者喜宴》有严重遗漏，尤其因略去"修无分别后"这样重要语句，则使全段之意违反了禅宗学说。因此，此处《贤者喜宴》所载应以《拔协》所载原文为准。

[34] 久玛玛即前述之森梅巴久玛玛。

[35] 浊世之时，即浊劫时，指在人寿二万岁以后。

[36] 五浊横流（snyigs-ma-lnga-bdo），即指五浊恶世之时，《法华经·方便品》曰："诸佛出于五浊恶世。"（见《佛学辞典》，上册，402页）

[37] 文中之"众生浊"及"命浊"即"有情浊"及"寿浊"之别称。

[38] 无生（ma-skyes-pa），又可写作"skye-med"，意即"空性"（stong-nyid）。此亦即"a"字之义（a-don）。梵文作"ɑkārɑ"。

[39]《三修习次第》，即指《恭修初分》《恭修中分》及《恭修末分》。详参本书第十章的注释。

[40] 正行（dngos-gzhi），（日）芳村修基《西藏语字典》又释作"根本又正禅"（135页）。瑜伽八卷十四页载："于诸有情，远离邪行，行无倒行，故名正行。"（见《法相辞典》，第二册，498页）瑜伽七十九卷十二页又说，经修行后能引发出八种行相，亦称正行。（见同书，第二册，503页，"正行八相"条）

[41] 四禅，系指修四种禅定的佛教术语，分观禅、练禅、熏禅、修

禅四种，故名四禅。参见《佛学辞典》，下册，上海佛学书局版，1931页，“观练熏修”条。

[42] 本段从“赞普接着言道”到此段结尾，均为赞普对顿渐之争的看法，从这段文字表明，赞普对顿门巴的理论并未采取强烈排斥的态度，颇有评介味道，这种有褒有贬的态度，同以前有关断然排斥顿门理论的记述显然不同。例如《拔协》就说：“将唯一白法之佛教理论予以抛弃，应按与经论相合的天竺佛教理论行事。今后如有奉行汉地唯一白法之教理者当绳之以法，此乃于全吐蕃所订之法律，继而将汉地之诸种经书聚集起来，于桑耶埋作伏藏。汉人堪布（摩诃衍）灰心丧气回到自己之住处，但却将鞋遗于彼佛寺，因此，（摩诃衍说道:）‘如果考虑此种预兆，则是：当佛教衰败之时，我的教法（即唯一白法——译者注）则将像此鞋一样遗留下来。’此即（摩诃衍）对其诸门徒所做之预言。”（见该书，1980年排印本，75页）显然，《拔协》的这种说法是全面排斥顿门派的说法。此外，《大臣遗教》并未像《拔协》那样一概否定顿门派，而是对顿渐两派采取同等对待的态度，现将该书所记原文译之如下：

墀松德赞对于顿门顿入派（ston-mun-cig-car-vjug-pa）的看法，据《大臣遗教》所载并非像一般书所说采取那样断然摒弃的态度。该书载：“此后，吐蕃赞普谕：我之诸僧侣意见方便（sems-blta-thabs），当按瑜伽中观理论（rnal-vbyor-dbu-mavi-gzhung）表明见解，则身语戒（lus-ngag-sdom-pa）逐一解脱，其类别当依循七种或八种，并奉行说一切有部理论（thams-cad-yod-par-smra-bavi-sde-gzhung）；顿门顿入派（ston-mun-cig-car-vjug-pa）乃系中观（dbu-ma），其已获得一地二地（指菩萨十地中之诸地而言，下同——译者注）于三地四地行境（spyod-yul）处，当显示密宗事部及行部（gsang-sngags-kri-ya-dang-ni-au-pa），第五地行境则显示瑜伽（yo-ga），其第六地行境则为大瑜伽（ma-hva-yo-ga），其第七地行境则显示小瑜伽（a-nu-yo-ga），其第八地则显示阿底瑜伽（a-

ti-yo-ga，即指阿底瑜伽修习法“a-ti-rnal-vbyor-gyi-sgom-pav-thabs”而言——译者注），其第九地则显示吉底瑜伽（spyi-ti-yo-ga），第十地则显示扬底瑜伽（yang-ti-yo-ga），第十一地则显示普光无边（kun-tu-vod-la-mthav-chen）。”（见该书ca函，26页下）

以上《贤者喜宴》有关顿渐之争的记载，见该书ja函，120页上~122页下。

又，关于墀松德赞时的此次顿渐之争，向为藏学界所重视。对于顿门派的摩诃衍及其学说的研究不少，兹略介绍如下。关于摩诃衍，除本译文第十章之注［39］所述情况外，日本中川孝在《初期的禅语录》中的《后期北宗禅的顿悟说》一章内说，摩诃衍的理论应属北宗顿悟说的思想。日本山口瑞凤认为摩诃衍的基本立场是神秀的“观心论”，可是摩诃衍又舍弃了神秀的清净禅“观”，并从摩诃衍的言论分析，又认为摩诃衍也受到神会及保唐宗的某些影响。（见山口氏：《中国禅与吐蕃佛教》，391页~406页）饶宗颐认为摩诃衍的理论思想是南北禅的调和（见饶宗颐：《神会门下摩诃衍之入藏——兼论禅门南北宗之调和问题》，载《香港大学五十周年纪念论文集（一）》，1964年，173~181页）。

另外，关于记载顿渐之争的史料，除去前述译补的藏文《大臣遗教》的一节之外，还有《拉鲁目录》的藏文823号文献。汉文文献有《大乘二十二问本》，此文本与戴微密所引用的《顿悟大乘正理决》中间同一内容，见上山大峻：《敦煌和敦煌的佛教学研究》，载《东方学报》，1964年，35卷。另有今技由郎的《有关吐蕃僧争会的新敦煌文书》，载于《法国亚洲学报》。国内论述此次顿渐之争的文章有王尧的《吐蕃佛教述略》（见《青海民族学院学报》，1980年第4期。此文第七节即载此事，并录有《大乘二十二问本》文）。专论此顿渐之争的还有阿沛·晋美的《论赤松德赞时期汉地佛教在吐蕃的传播和影响》（见《藏族研究论文集》中央民族学院藏族研究所1982年印，129~157页）。

此次顿渐之争，使汉地禅宗并未因所谓“失败”而失去对吐蕃宗教的影响，行政的命令解决不了意识形态的问题，宗教派别之争更是如此。汉地禅宗对后世西藏佛教一直有着影响。禅宗在藏文中又称作宗门(tsung-men)，并称摩诃衍即属此宗，而此宗之理论与西藏佛教噶举派相同，《土观宗派源流》就指出：“心要派汉人呼为宗门（tsung-men），就其实义与噶举派相同，即大手印表示之传承。其入藏地之大乘和尚，虽是宗门，但彼之言论与宗门共许之见，略有不同。”此句正说明汉地禅宗对西藏佛教的影响。这种影响固然导源于摩诃衍理论最初在吐蕃的广泛传播，并为众多僧人所接受。而更重要的一点是，顿门与渐门者并无根本区别，亦即并非宗派之见，两者仅是引导修行的方法有所差别而已。《土观宗派源流》就明确指出这点：“以为顿门与渐门为各别宗趣，实属错误。顿门渐门之义，应作直入与次第入解释，仅为导引弟子方法之差别而已。”这种分析正说明汉地禅宗之所以能够在吐蕃得到传播的原因(当然还有其他原因)。至于摩诃衍的理论，用教义来衡量，其辩词有偏颇及错误，但并非全错，更不能认为一切和尚之见解均错。《土观宗派源流》指出，禅宗的修见法有所谓“全无所作，全无所思”之说，但这是对那些已经证得实相的人说的。但摩诃衍没有加以区别，而推广到一切人，“乃谓从初业行人即全不作意便可解脱”。（以上分见《土观宗派源流》，西北民院汉译本，213页，215页）土观对摩诃衍理论的一分为二的分析，正表明并非全错的禅宗理论是有存在理由的，因此，西藏佛教噶举派之受到禅宗的影响也就不是什么偶然的了。这种影响直到明末的宗喀巴时期仍然很大，以至宗喀巴在其名著《菩提道次第广论》中不得不用较多的笔墨去“清除”这种禅宗的影响，据民族所一位精于佛教的学者指出，宗喀巴在《菩提道次第广论》中多次点出摩诃衍的名字，并指出摩诃衍理论不宜施行，应按菩提道次第逐步修行才是正路。从这里使我们明确地认识到，起于吐蕃时的汉地禅宗直到明末还有再次“清除”

其影响的必要，这不正显示汉地禅宗影响之深和之久吗！如无影响何需宗喀巴用心清除呢？为什么嘎玛拉希拉的《修习三次第》清除不了禅宗的影响呢？现在看来，宗教中见解的差异，不能靠赞普的行政裁决来解决，往日佛本之争，墀松德赞宣布灭本兴佛，甚至对本教采用暴力，虽一时可以得逞，然而终不能持久，本教一直留存于藏区。佛本这种宗派之争尚且如此，更何况同一宗派内的见解之争了。再者，吐蕃时期的几次宗教之争实质上解决的是宗教背后的政治问题（达扎路恭先站在本教一方，后站在禅宗顿门巴一方，作为旧贵族的代表达扎路恭始终与佛教界中的某些势力相对抗），并非主要旨在解决宗教本身的各种教义问题。因此，作为见解或修习方法不同的禅宗，在一般佛教信徒中作为一种信仰乃得以延续流传。又加之佛教各派之间本身就在相互影响，格鲁派与宁玛派的关系就是如此，禅宗与噶举派的关系也是如此，就是宗派不同的本教，其中不少东西也已被格鲁派吸收，而本教也吸收了佛教的东西。从这些道理看来，汉地禅宗之影响于西藏（吐蕃）佛教，这正是汉藏佛教交流的结果和体现，至于禅宗在西藏影响这样深远，其原因之一或许正是顿渐之争的结果，因为两年的争辩在一定意义上又起到了某种宣传作用和效果，这恐怕是主张渐门之人原来所想象不到的。

总之，顿渐之争是汉藏宗教文化史上的大事。对于此次事件的研究还有待于从各方面进一步深入探讨。

[43]《拔协》载，每人所得衣服是九件（na-bzav-phrug-dgu-re-re）而非一件。（见该书，1980年北京排印版，77页）《贤者喜宴》所载似有漏写。

[44] 普通僧人，原藏文作“bandhya-rang-ga-ma”。

[45] 三宝之所依，《拔协》写作“rin-po-chevi-rten”。

[46] 此段具有重要意义，墀松德赞自建桑耶寺起，从政治、经济、生活、宗教活动等等各方面，逐步将佛教扶植起来，至此已臻于完善，

为以后佛教的发展打下了坚实的基础。此外，其中规定官府对于寺院属民及僧众无权干涉（vbangs–lha–ris–la–bla–nas–dbang–mi–bya–bar–chad–nas），而将权力均授予僧人。这一规定为僧院今后逐渐发展成为一支独立的力量开了绿灯，其影响甚大。（以上见《贤者喜宴》122页下）

[47] 贝若咱纳所传密教，在吐蕃受到包括王妃蔡邦氏（jo–mo–tshe–spong–gzav）在内的许多人的强烈反对，墀松德赞多方袒护无效，被迫将贝若咱纳流放到擦瓦绒，《莲花生传》写作“rgyal–mo–tsha–ba–rong”，贝若咱纳就在森林峡谷地带的杰莫擦瓦地方（lung–pa–nags–rong–rgyal–mo–tsha–bavi–yul）住下来，并继续传播密咒（mdo–sngags）。见该书木刻版，138页下，140页下。文中之擦瓦绒即杰莫擦瓦绒（rgal–mo–tsha–ba–rong）的缩写，地在今四川西北的阿坝藏族自治州的西部，今日所称的嘉绒地区（rgyal–mo–tsha–ba–rong）即是“rgyal–mo–tsha–ba–rong”一词的简称，其中杰莫（rgyal–mo）意为“女王”，其来源似与古代东女国有关。贝若咱纳在顿渐之争时坚决站在渐门巴一方，但他之被流放一事，说明在政治斗争的关键时刻，赞普是以宗教是否有利于政权统治为原则的，而不是简单地以教义为取舍的标准。又，被流放的密咒僧人还有纳卡宁波，他被流放到洛扎；另有三人分别流放到香雄、于阗及北方。（见《莲花生传》，木刻版，143页）

[48] 关于嘎玛拉希拉被刺身死，《贤者喜宴》在此处是引自《拔协》（见该书排印本，77~78页）。其中所谓之“外道”，据《布顿佛教史》又说是汉地和尚所派之人：“其后，和尚之四名汉地刺客（hwa–shang–gi–rgyavi–shan–pa–mi–bzhi），伤害阿阇黎嘎玛拉希拉之肾部，遂将其杀死。”（见该书逻娑木刻版，123页下）渐门派的僧人结局都不好，嘎玛拉希拉被刺，贝若咱纳被流放，益希旺波（ye–shes–dbang–po）亦绝食而亡（kham–kyi–zas–spangs–gshegs–so）。（见《布顿佛教史》，123页下）渐门派头面人物的悲惨结局发人深思。

第十二章 墀松德赞晚年与墀德松赞执政

【译文提要】第十二章共有12节，即墀松德赞之死与穆尼赞普继位；拔热甸与益希旺波之死；以“十善法”推行佛教；汉、霍尔、南诏之和约；墀松德赞父子时期的译经情况；《拔协》记载墀松德赞晚年之情况；“三喜法”；穆尼赞普均贫富及建四供；穆尼赞普与穆底赞普死因；墀德松赞执政；恢复桑耶寺供养；建多吉英寺及颁布兴佛诏书。本章主要记载墀松德赞晚年退位修道，穆尼赞普及穆底赞普执政及相继被害，穆尼赞普的所谓“均贫富”，佛教“四大供”，恢复桑耶寺供养，上述三代赞普时的译经，“三喜法”的制定，唐、南诏、突厥“三方会议”以及墀松德赞颁布兴佛盟书。

通过这部分史料表明了如下几个现象：第一，吐蕃赞普势力迅速衰

落，王妃幕后干政而势力大增。这种情况的具体表现是：墀松德赞违背历史潮流，抛弃了其远祖及其父的亲唐和睦政策，极力四出侵略，东攻唐境，夺城掠地；西攻突厥，南侵南诏，奴役邻族，结果招致四面受敌。穷兵黩武，损害了邻族，也严重地消耗了自己。再者，吐蕃执政者背信弃义，平凉劫盟，政治威信扫地。这几种情况表明吐蕃赞普已经从所谓“极盛”而走向它的反面。最后突厥与南诏摆脱吐蕃控制而相继与唐联盟，形势速变，这时吐蕃才发现自己处于被包围之中，这正是其错误政策造成的。从此，吐蕃节节败退。掌握对外军权的尚结赞也乘机操纵了吐蕃朝政近二十年之久，墀松德赞晚年权力旁落。内外局势迫使墀松德赞不得不晚年退位，把王权交给穆尼赞普。但是，墀松德赞的两个王子都在总计不到二年的时间里先后被害身亡，从此，赞普死者除一人外，均属暴亡：日巴坚被扭颈而死，朗达玛被刺丧命。这说明墀松德赞晚年不仅仅是王权力量衰落的开始，也是吐蕃力量走下坡路的开始，从此吐蕃被内部矛盾弄得自顾不暇，再无力外侵。此外，赞普权力衰落还表现在吐蕃社会经济的破产。穆尼赞普为举行“四大供”，下令吐蕃全体属民一律尽其所能献纳布施，结果一般属民只能交出破衣烂衫作为布施，说明人民生活何等贫困；而豪族大户则可供出金银财宝，这又显示奴隶主阶级掠夺了惊人的财富，两极分化极其尖锐，这正是吐蕃经济凋敝的写照。吐蕃赞普面对这种情况，想以所谓“均贫富”来解决，姑且不论是否确有此种事实，但赞普曾试图设法解决但却以失败告终，这倒是事实。这说明赞普的措施遇到了其他奴隶主集团广泛的有力的抵抗，而赞普对此无能为力，甚至引来杀身之祸。此外，衰落的另一表现是，墀松德赞曾极力想借助佛教的力量而壮大自己的王权力量，然而未能如愿，“顿渐之争”后，他依靠的主要人物嘎玛拉希拉被刺，益西旺波绝食身故，剩下一个贝若咱纳（毗卢遮那）又被以王妃蔡邦氏为首的人们攻击得无言可对，赞普被迫将此人流放擦哇绒。总之，从政治和宗教两方面看，

赞普王权势力正被其他奴隶主势力集团逐步剥夺。另一方面，随着赞普势力的衰落，母后及王妃势力（实际是奴隶主的派别势力）却迅速上升，她们干预朝政，蔡邦氏与那囊氏极力争权火并，她们先迫使赞普流放穆底赞普，继而又将其暗杀致死；而蔡邦氏竟下毒并亲自害死了穆尼赞普。总之，她们按照她们的喜怒来决定赞普的废立，这表明她们背后有着一股奴隶主集团势力的强大支持，她们敢于在墀松德赞生前弄死赞普而不怕遭到惩罚，正是她们力量增长的标志。再一点，母后及王妃力量的另一表现，就是公开参与朝政，她们把松赞干布时代“妇女不得参政”的规定抛掷一旁，这突出地表现在她们争得了盟誓权力。我们知道，在墀松德赞时两次兴佛盟誓诏书中均无母后或王妃参加，但到了墀德松赞的兴佛盟书中，王妃署名在盟书之首位，钵阐布及大臣署名均在其下，王妃署名是王妃势力急剧上升的突出标志。从此以后，母后及王妃势力与日俱增，发展到朗达玛晚年及其死后，吐蕃政局已完全在王妃势力操纵之下了。概言之，无论王权或王妃势力的变化如何，都表明吐蕃统治阶级内部矛盾日趋激化，预示着吐蕃王朝的末日行将到来，这是奴隶主阶级所不可避免的。

第二，佛教势力在政治上和经济上取得更为突出的特权。这表现在1.墀德松赞发布兴佛盟誓诏书，这是继其父两次兴佛诏书后的又一法律性诏书，再次肯定兴佛。其中特别引人注目的是，僧侣上层出任赞普善知识的职位不仅得到再次加强，而且在盟誓活动中身居前列，署名仅次于王妃而位在俗官大相之上，可谓显赫一时，这表明高级僧侣在参政的路上迈出了极为重要的一步，这是僧侣也是宗教势力以前从未捞到过的政治资本。此外，僧人还得到如下特权：“诸出家僧侣不得被给予他人为奴，不得强行征税，不得将彼等列入俗人范畴而予以诉讼。”2.在正面肯定佛教的同时，对不信或反对佛教的人，进行威逼利诱，以使彼等弃本信佛：命令苏毗族大臣改信佛教；将拒不信佛的大臣达策甫斩首；将信

佛的妃子赐予大臣陆桂，并通过讲经促使陆桂皈依佛门等等。3.恢复并增加对寺院的供养。“顿渐之争”后，寺院供养受到严重影响，桑耶寺这座当时的首座大寺，其僧侣几乎达到断炊的地步，寺院设施也遭到不少破坏。这种情况不能简单看成是摩诃衍提倡禅修不必供养佛寺的理论影响，看来，当时墀松德赞只规定僧侣生活由官府上级供给，而当时吐蕃又调动整个社会力量对外侵略，似无力顾及寺院。此外，虽然两次兴佛诏书下达，但一般贵族属民并未承担负责供养寺院的义务，诏书也无此规定。所以，眼看着桑耶寺香火中断而不愿出力相救，这也说明一般贵族甚至较大的贵族对佛教并不真信。为了维护王朝的支柱——佛教，这对开始衰落的吐蕃王朝来说是有用的，所以必须恢复供养。而这次是以王妃及大臣带头发起的，所供物资各种各样，数量虽然不甚多，但却是贵族属民献布施和官府献布施相结合的开始，看来，以前墀松德赞“三户养僧”制的规定并不能保证僧人的生活所需。现在是，除去规定的“三户养僧”之外，还必须由其他贵族予以资助。此外，赞普又借建立“四大供”之机，动员更多的属民广开财源支持寺院。同时，赞普又先后为僧侣建造了新的根据地——噶琼寺和多吉英寺。再者，墀德松赞盟誓诏书再次肯定在经济上对寺院的支持，并且让八十七人署名盟誓，以示支持（第一次诏书署名是四十八人）。

除上述主要的两种情况外，译文中还有“三喜法”及所谓唐、南诏及突厥的“三方会商”等。从“三喜法”中可以看到对赞普权力的法律约束，即承认赞普杀属民无罪，但又规定赞普以维护法律为条件，否则不能对属民治罪。这里所谓的属民指贵族而言，“三喜法”的“喜”，主要不是指贵族属民的“喜”，因为“三喜法”是由对穆底赞普杀属民是否治罪的问题引起的，而结果终究流放了穆底赞普。总的看，“三喜法”是解决赞普与贵族之间的法律关系，因奴隶阶级是根本不可能得到什么法律保护的。“三喜法”的执行过程，表明赞普在与贵族集团的斗争中

失败了，因为赞普最后保护不了自己的王子不受法律制裁。至于译文中的“三喜法”之外，《西藏王臣记》载当时还同时制定了“三刑法”(zhal-lce-vdar-gsum)，这在《贤者喜宴》中未见载。

所谓唐、南诏、突厥之“三方会商”，虽然在出土的古藏文文献找到了类似的内容，但在汉文正史中尚未见到这种记载，有待进一步研究。

第一节 墀松德赞之死与穆尼赞普继位

此后，王子穆底赞普（mu-tig-btsan-bo)[1]因杀死舅臣武仁（zhang-blon-dbu-rings)[2]而被驱逐到北方（byang)[3]。桂氏（mgos）制定了“三喜法”（zhal-ce-dgav-gsum)[4]。益希旺布（ye-shes-dbang-bo）圆寂[5]，将其死后之舍利建佛塔一百余座[6]。

化身法王墀松德赞将政权移交给天子托波穆尼赞普（lha-sras-tho-bo-mu-ne-btsan-bo)[7]，委任其为法王（chos-kyi-rgyal-bo）。墀松德赞在苏卡米玛园（zur-mkhar-smig-mavi-tshal）中去世[8]，其陵建于穆日山（mu-ra-ri），其陵位排列在其父（陵）之右后方，此地即称为“护父之光”(yab-kyi-vod-pa-srung-ba)。墀松德赞陵内装满各种珍宝财物，此陵命名为“朱日祖囊”（vphrul-ri-gtsug-snang)。在陵基处建立一通带有文字的石碑[9]，据说此碑用意旨在保护诸本教大臣（bon-blon-rnams-kyi-sems-srung-phyir)，是于赞普墀松德赞在世时建造的。

穆尼赞普创建了四种大型祭祀（mchod-chen-bzhi)[10]，并为吐蕃属民进行了三次平均贫富（bod-vbangs-stogs-phyug-lan-gsum-bar-bsnyams)[11]。穆尼赞普执政一年零九个月即被其母杀死[12]，其陵建在梅奥聪（ag-tshoms)

陵之右前方，其陵名为佳日丁甫（skya-ri-ldem-bu）[13]。

穆底赞普被那囊氏（sna-nam-pa）杀害[14]，陵墓建在敦卡达（don-mkhar-mdav）、陵名为佳丁（skya-ldem）。[15]

第二节　拔热甸与益希旺波之死

再者，《拔协》载：拔热甸（rba-radna）死时[16]，如意轮身主母（神像）流下了眼泪。益希旺波死时，众非人发出了迎接之声，天空中也出现了无穷供祭。益希旺波向圣者请示："赞普天子死后请赐以米粥。"在吃了此种由主公所赏赐的残饭之后，则从此以后即停止段食矣。此即所谓以禅定替代了食物（原藏文注：即以佛法取代食物）。益希旺波遂后逝去。其时，天空有声发出——所有飞禽发出哀鸣："灵堂如果建于亥波日山（has-po-ri）之上端则佳。"随后乃在该地建造灵堂。益希旺波的两个女儿坚日塞[17]及格亭（sbyan-ras-gzigs-dang-dge-ldem）二人，她们为了观世音而在其父的佛塔塔基处建造了一座佛塔，而建塔所用之好土则是由龙献出来的。由于依靠了王及众属民的福德，于是在查玛岩上下便建造了一百零八座佛塔，在尚未建完佛塔的当中，龙献出了泉眼和好土，并还出现带有天竺文字的石头，（用这些材料）建成了佛塔。每座佛塔均环饰着三层天女像，每层十名，凡谁想要去天堂者，据说就应当绕行此一百零八座佛塔[18]。坚日塞在梦中梦到（佛说）："你姐妹二人如欲往无量佛土，则应为此佛塔开光。"

第三节　以“十善法”推行佛教

在吐蕃统治之下的苏毗（sum-pa）厌恶佛法，没有前来（参加开光），遂以令其皈依佛法而予以调伏；为了把人引向善业，而将拔萨拉丁（rba-bzav-lha-ldem）赐给了舅臣墀松泽（zhang-blon-khri-sum-brtsegs）；遵照高尚的佛语将苏毗墀德希（sum-pa-khri-lde-bzi）引入十善之中；上级让弟子班第朗苏卡达（badhi-rlangs-su-ga-ta）、贝吉僧格（dpal-gyi-seng-ge）及阿热雅（avarkya）等等与善良、（学识）精通和广博的弟子娘夏米（nyang-sha-mi）较量佛教理论，因此由拉亭当桑（lha-sdem-stangs-bzang）赐予重赏——十二户奴隶（bran-khyim-bcu-gnyis）；朗日（rlangs-ril）皈依十善；朗陆桂（rlangs-klung-rgod）及达策甫（stag-tshab）对于推行佛法充耳不闻，达策甫（stag-tshab）被下令斩首。陆桂得到了拔氏妃中信仰最诚的拔萨莱尊（rba-bzav-legs-btsun）为妻，此妻是上级赐予他的。陆桂抛弃了本教而信仰佛教（lha-chos），并做了许多善事，后来陆桂因见《贤愚经》（dharma-mdsangs-blun）由是出家为僧[19]。苏毗大臣包氏（sum-pa-blon-dpogs）亦从此以后皈依佛教[20]。

总之，神变法王墀松德赞是妙吉祥佛之化身，其手中有莲花之图画。当（墀松德赞时）从天竺取得舍利之际，即已显示了化身军队等等之诸种神变。他当时已经立下了兴建一百零八座寺院之誓言，在顿渐不和（ston-brtsen-ma-mthun-pa）之时，寺院略有破坏，但其后终于全部建成。

第四节　汉、霍尔、南诏之和约

先于父祖之时，因不和而发生汉、霍尔（hor）及南诏（ljang）三方之间的战争，追逐厮杀。到最后，吐蕃大臣墀松杰达纳（blon-po-khri-sum-rje-stag-snar）说道："应当进行协商。"于是，汉人说道："日月星辰在我汉地上方升起，因为我们掌握天之上部，故此应在我们跟前进行协商。"但霍尔人则说："北斗七星是在天之中心，其下为我霍尔人所居，天之中心由我们掌管，因此应在我们的灶灰井处协商。"南诏人则说："银白色的天河是天的中心线，我们南诏即在其下，我们掌握天之中心线，因此应在我们的土地上协商。"此后进行会见时就将按各自（说的）那样做。然而，墀松杰却做了一种神变，集中各方在雅玛塘（dbyar-ma-thang）开会，将青树皮做的绳子伸向天空，其上系着闪烁发光的日月星辰。继之，又令人在堆积着青树皮的树皮堆下面燃起火，当出现蒸汽的时候，（墀松杰）又使蒸气变成了烟雾，涂着黄金的鹅被引往彼岸。（墀松杰说道：）"在彼岸处是白天即有星辰升空之地，也是日月星辰同时升起之地，也是新年时烟雾升在山岗之地，又是形成雪山水晶佛塔之地。由神而成的人王被金鸟引向彼岸，我比你们所有人都优越，因此，协商应在我的前面举行。"（墀松杰）说罢，（汉、霍尔及南诏三方）均无言以对，于是据说就在吐蕃王前（对上述三方）进行了调解。[21]

第五节　墀松德赞父子时期的译经情况

特别是，佛教如日东升，墀松德赞亲自著有《圣言量》（bkav-yang-dag-pavi-tshad-ma）七部、《圣言量概论》（de-mdor-bstan-pa）一部、《如来语》（de-bzhen-gshegs-pavi-skad-brda）五部、《弥勒大赞》（byams-pavi-bstod-chen）一部。特殊的诸种著作是：《论典巨著》（bstan-bcos-gzhung-tshan-che-ba）、《宗派注释》（grub-pavi-mthav-dgrol-ba）、《中观橛》（dbu-mavi-gzer-bu）、《除静魔八疑》（bsam-gtan-gyi-dogs-ba-brgyad-bsal-ba）。奉赞普之旨所著者是：对毗卢遮那佛、释迦牟尼、文殊菩萨、弥勒、不动依怙明王及菩萨等诸佛之百颂，这些均系一些小的论著。《旁塘目录》（dkar-chag-vphang-thang-ma）中据说有墀松德赞做的《般若经十万释》（yum-stong-phrag-brgya-pavi-vgrel-chen）七十八部[22]，虽然这样说，但是在《青浦目录》（dkar-chag-mchims-phu-ma）及《丹喀尔目录》（ldan-dkar-ma）[23]中此两种目录是《天竺目录》（rgya-gar-ma）业已讲过的，因此布顿大师（kun-mkhyen-bu）则说那就是所谓的《塘夏扎塞纳所著十万颁布大疏》（dashata-se-navi-vbum-gsi-ka）。此外，穆底赞普著有《深密解脱经疏》（dgings-pa-nges-vgrel-gyi-mdovi-vgrel），王子及王妃著有《主母菩提尊者祈愿》（jo-mo-byang-chub-rjevi-smon-lam）等等著述。贝若咱纳之著作是：《明义灯》（don-gsal-sgron-me），此是从《六十正理论》（rigs-pa-drog-bcu）中归纳后所讲述之经。此外还有《无量光佛名号论》（snang-mthavi-mt-shan-brjod）等等。贝央（dpal-dbyangs）著有：《集要书信》（gjes-pa-bsdus-pavi-phrin-yig）。嘎瓦贝兹（ka-ba-dpal-brtsegs）著有：《圣言宝论》（gsung-rab-rin-po-chevi-gtam）、《于外境念续中除欲》（phyivi-yul-dran-rgyad-tu-yod-par-vdod-pa-sel-ba）及《三相简述》（mtshan-

nyid-gsum-mdor-bstan)。祥益希德（zhang-ye-shes-ste）著有：《观差别》（lta-bavi-khyad-par）、《善行四释要义》（bzang-spyod-kyi-vgrel-ba-bzhivi-don-bstus）、《彼世间成就》（vjig-rten-pha-rol-sgrab-pa）及《秘义四念录》（dgongs-ldem-dgongs-bzhivi-brjed-byang）。久若陆益杰岑（cog-ro-kluvi-rgyal-mtshan）著有：《深密解脱经大疏（dgongs-nges-vgrel-gyi-rgya-cher-vgrel）》四十卷、《中观了义》（nges-pavi-don-dbu-ma）、《般若波罗蜜多集要》（shes-phyin-mdor-bstus）、《蔓饰》（phreng-bavi-rgyan）、《佛法抉择关键》（chos-gtan-la-dbab-pavi-gal）、《贝兹与陆益杰岑五组答辩》（dpal-brtsegs-dang-kluvi-rgyal-mtshan-gyi-brgal-lan-bzhi-phrugs）、《阿阇黎喜饶宁波之注释慈悲录》（slob-dpon-shes-rab-snying-povi-dgongs-vgrel-byams-levi-brjed-byang）、《扎夏塞纳所著之般若波罗蜜多心经大疏》（pra-sha-se-navi-sher-snying-tva-ka）。轨范师扎西（slob-dpon-bkra-shis）著有：《中观庄严录》（dbu-ma-rgyan-gyi-brjed-byang）十部及《二十律仪释》（sdom-pa-nyi-shu-pavi-vgrel-pa）。此外，贝吉伦波（dpal-gyi-lhun-po）所著的有《比丘别解脱释》（dge-slong-mavi-so-thar-gyi-vgrel-ba），阿阇黎嘎拉雅纳（ava-tsa-rya-ka-a-ya-na）、仁钦达琼（rin-chen-zla-vbyung）及恭乌达巴拉果沙（kong-autapa-la-ko-kha）等人之《问答》（dris-lan）。杰吉楚（lce-khyi-vbrug）著有《声明八要本注》（sgravi-gnas-brgyad-rtsa-vgrel）及诸大译师关于从盗窃时（指天竺远古出现盗窃公社稻谷时期，即私有制出现时——译者注）到四堪布调查等事所著之众多论述。

贝若咱纳、甸玛兹芒（ldan-ma-rtse-mang）、克什米尔阿年达(kha-che-ava-nanda）等为三老译师（lo-tsva-ba-rgan-gsum）。尼雅咱纳古玛热（gnyags-dsnyva-na-ku-ma-ra）、昆陆旺布（khun-lkuvi-dbang-po）、玛仁钦丘（rma-rin-vhen-mchog）等为三中译师（bar-pa-gsum）。嘎瓦贝兹（ka-ba-dpal-brtsegs）、久若陆益杰岑（cog-ro-kluvi-rgyal-mtshan）、祥益

希德(zhang-ye-shes-sde）等为三少译师（gzhon-gsum)。上述即是九位最佳译师（lo-tsva-ba-rab-dgu)。此后又出现了一百零八位译师，内分上、中、下三等，上等者称为主校译师（zhus-chen)，中等者谓之助校译师(bar-zhus)，下等者称作见习译师（mchan-buvi-lo-tsva-ba)[24]。

第六节　《拔协》记载墀松德赞晚年之情况

关于将政权交给王子的情况，对此，《拔协》有载：在益希旺波(ye-shes-dbang-po）去世之时，赞普墀松德赞曾说："随着大轨范师益希旺波的去世，我等之寿命亦不会长久。"继之，赞普又说："过去某时，听了顿门派之言，众人都不学习佛法亦不求取佛教经书了。最初，得到的只是那些未曾用心记住的天竺佛教经书，当把这些经书翻译完的时候，那烂陀寺中的天竺佛教经书被火焚了。佛经不全了，于是才到汉地取得，此后当满一千二百年而佛教经书齐全完整时，要将那些以前未曾翻译的汉地之佛教经书铭记在心啊!"赞普讲罢，心中悲伤。

在为僧侣学习佛法而建造了僧舍之后，益希旺波死去。益希旺波之女坚日塞（spyan-ras-gzigs）请求为后妃卓穆莱（jo-mo-khro-mo-legs）学法建造一所经堂。后妃遂将这种请求禀奏了天子赞普，于是建造了学法经堂。

此后，天子赞普墀松德赞说道："如按轨范师的话行事，我等寿命则将不会长久。"赞普说罢，遂放下心中琐事，派人往迎一位班智达，因此轨范师毕玛拉米扎（ava-tsarya-bi-ma-la-mi-tra）来到（吐蕃)。墀松德赞向毕玛拉米扎求教有关轨范师莲花生所遗留下来的佛法，同时表示

愿意从事修道，继之便将政权委付给王子穆尼赞普。在这时，舅臣武仁(blon-po-zhang-dbu-ring)在宫殿之上殿中正商议委任大臣之事。这种情况被王妃梅准（jo-mo-me-sgron）见到，她怒从心起，并想准是将政权给了那囊氏人（sna-nam-pa），于是将此事告予穆底赞普（mu-tig-btsan-po）。天子穆底赞普在门的中央处将（武仁）用刀杀死。父王墀松德赞说道："祖谢（btsur-bzher）到何处去了？"（王子）把这柄带血刀抛下之后说道："武仁到远地方去了（暗示已死——译者注）。"说罢，王子就逃到宫殿的中殿，从而拖延了赞普的修道，于是（赞普）产生了怀疑，心中不安。所有聪敏的大臣进行了讨论，并由大臣桂氏（dlon-chen-po-mgos）用所制定的"三喜法"（zhal-ce-rgav-gsum）惩处了（王子），并宣布将政权交予穆尼赞普掌握。世间习惯法（mi-chos）按阶段执行之后随即实施。据说父王墀松德赞便在苏卡地方进行修行。[25]

第七节 "三喜法"

据其他史书记载：在将三分之二的世界统治之后，为了收取另外的三分之一部分，舅臣杰擦拉囊（zhang-rgyal-tsha-lha-snang）在大殿内的中层殿中向赞普奏议。其时舅臣之子武仁守门，王子穆底赞普匆忙往里走来，受到（武仁）阻拦，于是王子穆底赞普怒杀武仁，并说："将那长头人（指武仁，因藏语"武仁"意为"长头颅"——译者注）远远地扔掉！"这话把诸舅臣气得脸色铁青。

所谓"三喜法"（zhal-ce-dgav-gsum），对此，大臣桂氏（mgos）说道："去将（保存于）苏卡佛塔塔基的法律取来！"于是便有人骑马前

往。到达苏卡佛塔处后，（见到）石塔下面写有如下的文字：王者如杀死属民则如母亲打孩子一样，无法可言[26]。继之，由于佛塔中部也写有文字，因此，赞普父子高兴了。塔中部所依次写的文字是：如果杀死（属民），则属民不得起来（反抗），赞普应将去看视属者；再者，又因看到佛塔上部所写的文字，于是众属民高兴了，佛塔上部的文字是："赞普本身如果不捍卫法律，那么就不得对属民执行法律。"因此，随后即将天子穆底赞普流放到北方羌塘，长达九年之久。继之又将上部（stod）的一处地区赐予了舅臣，由是那囊氏人高兴了。以上即所称之"三喜（法）"。

第八节　穆尼赞普均贫富及建四供

墀松德赞与王妃蔡邦氏梅多准（btsun-mo-tshe-spong-bzav-me-tog-sgron）生有四子，长子穆墀赞普（mu-khri-btsan-po）夭折，无墓；次子穆尼赞普（mu-ne-btsan-po）在其父三十四岁的阳水虎年（chu-phog-stag）时降生，此后之水兔年穆底赞普（mu-tig-btsan-po）降生。穆底赞普之后的木龙年（lo-shing-vbyug），墀德松赞（khri-lde-srong-btsan）降生。父王墀松德赞年五十五岁阳木鼠年便往苏卡纽玛采（zur-mkhrar-smyu-ma-tshal）地方的王宫修行，遂将政权委付年二十三岁的墀松德赞。

王妃是其母波雍妃（pho-yongs-bzav）所生，王妃心甚慈善，故而乃给王子作为侍者。穆尼赞普娶茹雍妃多杰（btsun-mo-ru-yongs-bzav-mdo-rgyal）为妃。

穆尼赞普在桑耶寺供献了许多铃蔓、旗幡以及大幡。在逻娑及昌珠寺院建立了毗奈耶律和对法供（vdul-ba-dang-mngon-pavi-mchod-pa）；

在桑耶寺建立了经藏和现证菩提代（mdo-sde-dang-mngon-par-byang-chub-bavi-mchod-pa），以上即所建之“四大供”（mchod-chen-bzhi）。

赞普说：“为了供献物品，众属民要献出钱财物资！”但是，有些人献出了金、玉和大丝缎等等；穷人们献出的是破衣服，等等。对此，赞普说道：“我的众属民在信仰方面，为何出现这么大的差别？”诸大臣答道：“这是财产大小的差别。”赞普说：“我的属民不应贫富不均。”说罢，遂好平均贫富（ltogs-phyag-bsnyams）。但是，没过多久，人们之贫富差别又一如往日。因此，（穆尼赞普）又进行了两次均贫富，然而贫富之差别又很快与先前一样。对此，赞普说：“何以如此呢？”于是，寺院之诸译师班智达答道：“这首先是当初因有没有布施能力（而造成）的差别。”[27]有人将此种有关因果关系的话禀明了赞普。由是赞普生起极大信仰（佛教）之心，遂大肆供奉三宝。

第九节　穆尼赞普与穆底赞普死因

（穆尼赞普）对于父王墀松德赞的王妃波雍妃仁慈爱护，因之引起穆尼赞普之母梅准的愤怒，她随即向穆尼赞普进以毒食，致使赞普在木牛年的二十四岁时死于雍布宫（pho-brang-yun-bu），穆尼赞普执政一年零九个月。

此后，开释了天子穆底赞普（mu-tig-btsan-po），并从北方羌塘将此赞普迎回，以便委任其继为赞普，但是，在途中那囊氏人将马弄惊，结果穆底赞普堕马身亡[28]。

大凡赞普的高尚王系，其所有一切都是这样产生的：据《大轨范师

莲花生传》中的伏藏之五百零一函记载：“在近来的六十一岁的牛年时，赞普亦将无常涅槃，等等。”法王墀松德赞在牛年的六十一岁的新年夜晚，因马奔驰，落马身故，但此事被人隐瞒，故直到轨范师掌政三年之后，始将政权委交于穆底赞普（mu-tig-btsan-po）。据说，当时轨范师前往森域地方(phrin-yul)，所有的人均为其送行。再者，在那时大部分的时间里，西藏后世的著作也正是那样反映的。因此，疑此种说法其中有假。

又，所谓（轨范师）说：“将天子拉杰（rgyal-sras-lha-rje）带来！”并且又做了预言。对此，如果思考一下，那是把赛纳莱（sad-na-legs）及穆底赞普二人混淆后，而又对此来加分析研究就予以反映了。

此外，一种谓之《伏藏》（gter-ma）的书又载：正当墀松德赞五十五岁时，轨范师为其修了延寿法（tshe-sgrob-mdsad-pa），致使墀松德赞的寿命又延长了十三年，至六十九岁时逝世。再者。《布顿佛教史》（bu-ston-chos-byung）亦载：“(墀松德赞）死于六十九岁。[29]”

以前一般有关王统的书，均载（墀松德赞）死于五十五岁。《拔协》一书也仅载（墀松德赞）五十五岁时前去修道。同时还载：“(墀松德赞）说：随着大轨范师的去世，我等寿命亦不会长久。”此种说法是认为益希旺波与墀松德赞享年相同，因此，其意就是以其修道之年作为死年。至于墀松德赞陵墓是早已建好的，因此他希望将其遗骨设法埋在佛塔之中。

穆尼赞普应活到二十九岁，但是当其十七岁时据说被其母害死。继而将政权又付于年方四岁的赛纳莱（sad-na-legs）[30]。虽然有上述这些说法，但不认为这是正确的。

《大贝若偶像》（bi-rovi-vdra-vbag-chen-po）载：“降旨把贝若咱纳（bi-ro-tsa-na）流放到擦瓦绒（tsha-ba-rung）[31]。此后时满三月，就在毕玛拉米扎尚未到达（吐蕃）之时，法王墀松德赞死去。翌年，穆尼赞普亦亡。正当举行超度法会之时，从绿松石中发出了声音：“报应！”此

后，众王臣向贝若献了十一清净颂（yang-dag-bcu-gcig-gi-bstod-pa），故此遂说在塞纳莱时贝若咱纳来到吐蕃。

第十节 墀德松赞执政

此后，委托墀德松赞执政，并称其名为青云赛纳莱（vjing-yon-sad-na-legs）[32]此赞普建造了噶琼多吉英寺（dkar-chung-rdo-rje-dbyings-kyi-lda-khang）[33]，供养了许多译师、班智达[34]，并翻译了一些佛经，同时盟誓并颁布“任何时候均不得毁坏佛教”的命令。[35]墀德松赞执政三十二年，五十四岁时死于查浦（sprags-phu），其陵位于松赞干布（陵）前，由于其母为（其陵）添了一撮土，因此，次日清晨陵墓高了起来，并堆满了珍宝，遂称该陵为杰钦朱日（rgyal-chen-vphrul-ri）。

所谓，第四子墀德松赞亦或定墀（ldeng-khri）[36]于二十三岁的阳火虎年时执政。其时，诸大臣曾商议：“这位年龄太小的赞普担任赞普是否适宜，首先让他试一试为好。”刚商议完，一位福气十足的人就来了，因此就称此人为塞纳莱青云（sad-na-legs-vjing-yon，意为“试行伦颈王”——译者注）。

第十一节　恢复桑耶寺供养

其时，桑耶寺的（供养）能力已经受到短暂的损坏。据《拔协》记载："其时，桑耶寺僧侣供食中断，只有说话的气力；寺院的仓库被毁；寺院的墙基处积满了鼠粪；所有僧舍的房门均被贼盗走。"这种破坏情况，被一位住在康地（khams）的名叫夏纳迪（shvanadi）的人听到，他因此不悦，随即书写呈文，然后手持禅杖前往吐蕃本部（bod-tu-mchis）。此事传到主母墀莱(jo-mo-khri-legs）耳中，继之把呈文书简（byang-bu）呈递到（赞普）御前，于是颁布御旨："一切僧侣，信仰笃诚。至于想立佛法，如无过失，若以使人搜集恶语而加以制止，此举不妥。"夏纳迪闻之不悦。后夏纳迪在梦中梦见一位纯洁妇女，该女说道："如你欲想建造桑耶寺仓库，那么最早在吐蕃创立佛法的拔益希旺波（rba-ye-shes-dbang-po）有二女，其中之一现在居于亥波日山（has-po-ri）前，你与她合作，并开展供奉三宝之事，如是即可获得成就。"夏纳迪听罢，便前往查玛（brag-dmar）寻找。（益希旺波之女）坚日塞(spyan-ras-gzigs）随即前来向夏纳迪敬礼，相见于池沼之上部，二人结为朋友，继之又找到了格甸木（dge-ldem）。夏纳迪梦醒之后，旋即建成仓库。为弘扬佛法，夏纳迪又在集会上取得了建立慈氏弥勒及现证菩提供的物资。而格甸木特别予以配合，进行供养之事。其时，按僧楞伽教义(ring-lugs-bandhya-langka）所说举行供养活动。但是，由于所得物资中断，于是格甸木就宣布说："停止（举行供养活动）吧！"因此，两位长老害怕了，任何物资也不予借给了。夏纳迪、坚日塞等等以及各上层施主也均惊恐，并停止了供养活动。

此后，格甸木向施主主母绛秋法（jo-mo-byang-chub-rje）禀明。于是主母绛秋法连续献出七克青稞麦（gro-nas-khal-bdun)、酥油、一颗金

刚钻石，以使（寺院）不失去供养，为桑耶寺的每尊神像又提供了供神食品以及（作为量具用的）升、绳索等，并将面粉以每三个单位作为一份，将这些运到广场作为供养，献给全体僧侣及众生以便举行法会；大臣德陆玛（lde-dlon-chen-glu-ma）献了（价值）二十五两黄金的镶玉腰带一条、两匹绸缎及三匹布；格甸木献了重三十二克的五种谷物；僧坚日塞（bandhya-spyan-ras-gzigs）献了一户属民（vbangs-khyim-gcig-phul）；杰伦陆杰（rgyal-blon-klu-skyes）献了十一克青稞；佩巴延（bus-pa-yan）献了披肩等等；主母贝氏（jo-mo-sbal）献出了一匹坐骑、二百克青稞麦、一匹彩缎及一匹丝绸；僧侣们也为慈氏弥勒及现证菩提供增添了布施。于是，从此以后主母江姆（jo-mo-lcam）及波雍妃姐妹、堪布夏纳迪（mkhan-po-shvanati）及格甸木等人又如前一样建立了慈氏弥勒和现证菩提（供）。

此后，坚日塞本人当她意识到自己行将死去的时候，她便到青浦（mchims-phu）修行，随后去世。对此事《拔协》亦载：“当赞普墀松德赞未去修行之前，（坚日塞）已经在修道。”而且穆尼赞普所建之现证菩提供业已遭到破坏，后来得到恢复，但那是在塞纳莱之时。

第十二节　建多吉英寺及颁布兴佛诏书

墀德松赞迎请了天竺的轨范师毕玛拉米扎（bi-ma-la-mi-tra）、咱纳斯纳（dsnyva-na-se-na）、泥婆罗鸿嘎（bal-po-hva-kar）等等，翻译了众多佛经[37]，在逻娑河下游（skyid-shod）建造了噶琼多吉英寺（dkar-chung-rdo-rje-dbyings-kyi-lha-khang）[38]。同时向全体臣工属民颁布不准

毁坏佛教和坚守三宝之诏令，并令上述人等发誓，其誓文是：

在天子墀德松赞之时，于蓝纸上书以金字，储于颇罗弥箱箧之中，在桑耶寺存有原本。（本誓文）即以此为据，录写成文。

任何时候均不准毁灭佛法，为此，赞普墀德松赞曾予以发誓，发誓之后，录作誓文（gitsags-kyi-yi-ge）。

兹郑重写出如何发愿之原委。此至高无上之佛法，妙善博大。至于（佛法）之不可不奉行，其根据与原因是：父王墀松德赞之时，最初发誓永不毁灭佛法，这在讲述如何得到佛法的文书中业已谈及，彼佛法之文书遂得以悉取之。如是，此佛法妙善而博大，不可不奉行。初，先祖松赞干布对（佛法）业已知晓，故自建逻娑之寺院以来，父王墀松德赞遂通达众多佛法，并建桑耶寺及吐蕃境内之众多庙宇。赞普墀德松赞驾前，了悟佛法并奉行之，此后七代赞普亦均奉行，并且无不善不佳之事。当先祖墀德祖赞之时，自从于查玛之嘎丘地方（brag-dmar-gyi-kwa-chu）建造寺院之后[39]，遂奉行佛法。但在父王墀松德赞幼年之时，某些不知佛法之人便毁坏（佛法），并写成法令：“此后不得奉行佛法。”此后，父王墀松德赞身逢厄运，然因奉行佛法遂获利益，故而弘扬佛法，并发誓：“永不毁灭佛法”，同时写成誓文。之后，父王去世，于是，我王臣耳中多闻有关卜卦及梦兆（等流言）：“奉行佛法将给赞普贵体及政权带来灾难和不利，赞普宫中所建三宝之所依亦应摈除，不宜奉行佛法。”但是，如果以卜卦及梦兆之虚言伪词而导致抛弃三宝之所依及佛法之大义，那对长远后世不善又不利，此亦违背前世王臣所立之誓愿。因此，应按先世所做之“世世代代永不毁灭佛法”之誓愿行事。父王时期所做之立誓发愿等等，均铭记吾心，所重新立誓：“此誓文所载之各种内容，任何时候均信守遵行。”兹朕立誓发愿，内外大小臣工亦立誓发愿，并写入盟誓文书之中。因发愿盟誓，遂奉行佛法。但是，对于爱护佛法均说是罪过或谓之不善，这些卜卦和梦兆的话均不能容忍。至于所谓毁灭或摈弃

佛法的言论，无论大小臣工，也无论是出自谁的禀奏，均不得信从！赞普子孙从幼年起直至掌政止，均需从比丘中为其委任善知识（dge-slong-las-dge-bavi-bshes-gnyen-bskos），使之学习佛法并尽量铭记在心。整个吐蕃亦应打开学习和奉行佛法之门，永远不得关闭吐蕃上自贵胄下至属民遁入解脱之门，使众信佛者得入解脱。其间之能者可长期委任为世尊之宗师（bcom-ldan-vdas-kyi-ring-lugs）。担任世尊之宗师者要出自寺院，应听从一切诏令，同时掌管寺院事务，并委任其担任善知识。诸出家僧侣不得被给予他人为奴，不得强行征税，不得被彼等列入俗人范畴而予以诉讼[40]，对待彼等就如同我们父子把他们作为供养对象那样加以对待。在赞普宫中建立三宝之所依，对此应当供养而不得摈弃和停止，应以此作为供养对象。总之，在赞普宫中和吐蕃境内应有三宝，而不得以任何方法予以抛弃，先祖子孙无论何时亦应如是。所确定之三宝顺缘等等，不得减少、不得毁坏，应以作为佛法之中事而行之。如是，王臣以下全体臣工予以发誓，赞普之王族亦应发誓。此后，凡新立之王妃亦或新委任之政务大臣等等，均应参加（盟誓）[41]。在应该发誓的人中如有未发誓者，应做如是之发誓。

王妃姐妹发誓者：王妃没庐氏墀穆莱（jo-mo-vbro-bzav-khri-mo-legs）、王妃琛氏洁萨莱莫赞（jo-mo-mchims-rgyal-bzav-legs-mo-btsan）、王妃属庐氏赞洁（jo-mo-cog-ro-bzav-brtsan-rgyal）。

小邦发誓者：外甥吐谷浑王堆吉布什桂波尔玛噶吐谷浑可汗（dbon-va-zha-rje-dud-kyi-bul-zhi-khud-por-ma-ga-tho-yo-gon-kha-gan）、工噶波莽波支（rkong-kar-po-mang-po-rje）、娘尊墀波（myang-btsun-khri-po）。

宰相同平章事及大小臣工发誓者（chab-srid-kyi-blon-po-man-chad-blon-po-che-phra）：钵阐布同平章事（ban-de-bkav-chen-po-la-gtogs-pa）：班第勃阑伽云丹（ban-de-bran-ka-yon-tan）、班第娘丁增（ban-de-

phyang-ting-vrdsin)。

宰相同平章事（chab-srid-kyi-blon-po-bkav-chen-po-la-gtogs-pa）：大论尚没庐墀苏热莫莫夏（blon-chen-po-zhang-vbro-khri-gzu-ram-shags）、尚琛结赞热列斯（zhang-mchims-rgyal-btsan-bzher-legs-gzigs）、韦论莽支拉略（dbav-blon-mang-rje-lha-lod）、韦论绮心热多赞（dbavs-blon-khri-sum-bzher-mdo-btsan）、尚琛结拉热内夏（zhang-mchims-rgyal-lha-bzher-ne-shags）、朗论绮心儿贝拉（rlang-blon-khri-sum-rje-speg-lha）。

囊论（nang-blon）：尚那囊绮力思札结（zhang-sna-nam-khri-sgra-rgyal）、尚蔡邦多热佩波（zhang-tshe-spong-mdo-bzher-phes-po）、尚蔡邦拉桑陆贝（zhang-tshe-spong-lha-bzang-klu-dpal）、尚那囊结列格促（zhang-sna-nam-rtyal-legs-dge-tshug）、尚那囊拉热贝赞（zhang-sna-nam-lha-bzher-sbe-btsan）、勃阑伽论结桑堆恭（bran-ka-blon-rgyal-bzang-vdus-kong）、娘论墀桑列堆（phyang-khri-bzang-legs-vdus）、列乌论拉桑金金（levu-blon-lha-bzang-byin-byin）、东论悉诺列布（tong-blon-stag-slebs）、尚琛结多斯（zhang-mchims-rgyal-mdo-gzigs）、朗论萨木结（rlang-blon-bsam-skyes）、尚蔡邦拉隆多（zhang-tshe-spong-lha-lung-sto）、尚那囊年略（zhang-sna-nam-gnyan-lod）、翁卡拉金（vong-ka-lha-sbyin）、没陵耶论悉诺玛（vbring-yas-blon-stag-rma）、藏支论其乌琼（rt-sang-rje-blon-khyevu-cung）、贝论没庐玛（vbal-blon-vbro-ma）、聂秀论达祖聂（snya-shur-blon-da-tsug-snyas）。

悉南纰波（snam-phyi-pa）：喀哇支论赞列布（khar-ba-rje-blon-bt-san-slebs）、洁悉诺则布（khu-stag-tshab）、夏阿坚悉诺略（zha-snga-gcan-stag-lod）、琼波论结琼（khyung-po-blon-rgyal-vbyung）、许布论孔墀（shud-pu-blon-khong-khri）、列乌论陆热（levu-blon-klu-bzher）、尚蔡邦陆措多(zhang-tshe-spong-klu-mtsho-sto)、巴曹论措斯（pa-tsab-blon-

vtsho-gzigs)、娘论列赞（phyang-blon-legs-btsan）、朗论塞列布（rlang-blon-gsas-slebs）、韦论拉波赞（dbav-blon-lha-bo-btsan）、勃阑伽萨木巴（bran-ka-blon-bsam-pa）、尼哇论屯恭（nyi-ba-blon-ldon-kong）、许布论悉诺列布（shud-bu-blon-stag-slebs）、夏阿塞赞（zha-snga-gsas-btsan）、库托赞（khu-thog-btsan）、那囊拉邦（sna-nam-lha-vbangs）。

王侯、将军、戚论伽罗笃波（dbang-po-dang/dmag-dpon-dang/phyis-blon-bkav-la-gtogs-pa）：洛论绮立桑由赞（lho-blon-khri-bzang-gyu-btsan）、韦论冲热（dbas-blon-khrom-bzher）、尚琛结东聂门赞（zhang-mchims-rgyal-stong-snya-sman-btsan）、尚蔡邦绮立斯崩日宗(zhang-tshe-spong-khri-gzigs-spung-re-tsung）、尚琛结达热结列布(zhang-mchims-rgyal-stag-bzher-rgyal-spebs）、尚那囊赞扎墀列布（zhang-sna-nam-btsan-sgra-khri-slebs）、仲论结热卡孜(vbrom-blon-rgyal-bzher-khar-tsi）、拉隆论莽布支噶恭(lha-lung-blon-mang-po-rje-skar-kong)、尚没庐悉诺热扎贝当（zhang-vbro-stag-bzher-pra-bal-stang）、韦结多日悉诺桑（dbavs-rgyal-to-re-stag-snya）、属庐论洛恭（cog-ro-blon-lho-gong）、朗卓论冲列（lang-gro-blon-khrom-legs）、韦论多赞（dbav-blon-mdo-btsan）、列乌论古玛（lev-blon-ku-rma）、尚没庐悉诺当（zhang-vbro-stag）、莽扎论陆玛（mang-sgra-blon-klu-rma）、尚琛玛赞（zhang-mchims-rma-btsan）、孜仲论噶古（rtsi-vbrom-blon-sga-vgu）、琼波论梅桂（khyung-po-blon-mes-kol）、巴曹论贝玛（pa-tsab-blon-spe-ma）、冲色日当（vbrom-sa-ri-stang）、韦论潘列（dbavs-blon-vphan-legs）、韦论冲列（dbas-blon-khrom-legs）、嘎哇论措略（ska-ba-blon-mtsho-lod）、属庐论恭更（cog-ro-blon-gung-keng）、韦论麦列(dbas-blon-mye-slebs)、楚列斯（khru-mye-gzigs）、夏阿穆年(zha-snga-mu-gnyen)、尚没庐贡当(zhang-vbro-gung-stong）、尚琛结玛年孜（zhang-mchims-rgyal-ma-rmyin-brtse）、尚蔡邦玛赞（zhang-tshe-spong-rma-btsan）、属庐丹恭

(cog-ro-brdan-kong)、囊玉松（gnang-yul-bzung)、属庐戚赞（cog-ro-khyi-btsan)、章莫玛(sbrang-mo-rma)、没庐多松顿（vbro-ldog-srong-ston)、仲扬斯（vbrom-yang-gzigs)。综此前后之诸种盟誓（文书），是基于古本而抄录者。据云，就是如此辛勤推行佛法的。赞普领悟众菩萨之功德，并见到必需促进对佛法的信仰，随后便书此誓文。

注释：

[1] 关于墀松德赞有几个儿子及其名称，藏史记载不一。《贤者喜宴》说其有三子，持此说者还有《雅隆觉卧佛教史》及《西藏王臣记》等，但诸子名称不尽相同。《西藏王统记》载其有四子，特别是四子丁墀（ldeng-khri）的记述尤为特殊。《拔协》与《布顿佛教史》均载其有二子，但名称不一。

据《贤者喜宴》载，穆底赞普是墀松德赞之次子。《西藏王臣记》说穆底赞普是第三子，其母蔡邦氏（该书1957年排印本，90页）。《汉藏史集》说其母是蔡邦氏噶杰措梅多准（tshe-spong-bzav-sgar-rgyal-mtsho-me-tog-sgron)。此书说穆底赞普是四子中的第三子（影印本，142页下）。唐书《吐蕃传》不载此人。

[2] 武仁（dbu-rings），《拔协》作“vu-ring”或“glon-zhang-vu-ring”（排印本，81页）。《西藏王臣记》写作“buvu-rings”（该书，90页）。据《雅隆觉卧佛教史》（该书手抄本，40页上）载，武仁是舅臣那囊结擦拉囊（zhang-sna-nam-rgyal-tsha-lha-snang）之子，所以武仁之名又称“尚赞巴武仁”（zhang-btsen-pa-dbu-rings)。《汉藏史集》（142页下）说武仁之父是舅臣贾擦（zhang-rgya-tsha)。在《敦煌吐蕃历史文书》中记载，武仁之父的名字是“sna-nam-zhang-rgyal-tshan-lha-snang”，此人继恩兰·达扎路恭之后为吐蕃大相（见巴黎《敦煌吐蕃文书选集》，第二册，《大臣世系》)。据《西藏王统记》（排印本，231页）

载，结擦拉囊（zhang-rgal-tsha-lha-gnang，即rgyal-tsha-lha-snang或rgyal-tshan-lha-snang）与将军拉桑陆贝（dmag-dpen-lha-bzang-klu-dpal）等率吐蕃军多次侵略唐朝西境临洮及南诏一带（sman-rtsevi-yul）。此人外侵邻族、内屠异己，公元796年死（《通鉴》，卷二三五，贞元十二年九月条；《新唐书·南诏传·南诏王异牟寻遗韦皋帛书》）。

看来，武仁是因为其父而成为赞普重臣的。穆底赞普杀武仁的原因有两种记载，《西藏王臣记》说，杀武仁者是墀松德赞的次子穆茹赞普（mu-rug-btsan-po），原因是"当赞普与二舅臣商议征服三分之二的世界时，穆茹赞普来到会议之会址，舅臣武仁说：任何人均不准进入王臣会议之地，因此，穆茹赞普随即刀杀武仁"（该书90页）。《拔协》记载其因是："将政权委任给穆尼赞普，这时大臣舅氏武仁也参与了商议委托赞普事，地点是在大殿中的二层殿鼓楼（rnga-khang）。事情被王妃梅准（jo-mo-me-sgron）见到，她怀疑并认为一定是将政权给了那囊氏（sna-nam-pa），于是禀告了穆底赞普，穆底赞普便在屋门中间将武仁用刀杀死。"（排印本，81~82页）看来，《拔协》的记载较为合理，因为那囊氏结擦拉囊（即唐书之尚结赞——zhang-rgyal-tshan）独揽吐蕃大权近二十年，严重削弱了赞普王族势力，所以王族在任命赞普的关键时刻怀疑那囊氏族的武仁是统治者间的权力之争。

[3] 处罚穆底赞普的经过是，当穆底赞普杀死武仁之后，正遇到墀松德赞，赞普问："尊热（btsun-bzher，指武仁——译者注）到何处去了？"穆底赞普便将带血的刀扔掉后说："武仁到远地方去了。"说罢即逃到二层殿。赞普心生疑惑，疑其表现，心中不安。于是诸聪慧大臣共同讨论，由大臣桂氏以《三喜法》判处之。（排印本，82页）

关于流放地点。所谓"北方"（gyang），一般指今羌塘（gyang-thang）一带。《红史》只是说穆底赞普被流放，未提地点。《汉藏史集》根本未提流放事。《西藏王臣记》说后来从门域地方（mon）把穆底赞普

迎回。据此又可知穆底赞普的流放地是门域。（见该书90页）

[4] 桂氏即《敦煌吐蕃文书选集》中的“桂墀桑雅甫拉”（mgos-kri-bzang-yab-lag），见巴黎影印本，第二册，有关吐蕃大臣世系部分。伯字1287号，588页。其又简称桂干（mgos-rnan）。此人在结擦拉囊任大相前的两代已出任大相一职。又，关于“三喜法”本译文下述有具体记载。《西藏王臣记》说桂氏在制定“三喜法”的同时，还制定了“三颤抖法”（zhal-lce-vdar-gsum），此法字面意思是令人为之发抖震惊的法律，看来这似是一种严酷的刑法条例。故也可译作“三刑法”。

[5] 益希旺波是绝食死的（《布顿佛教史》，123页下），《拔协》说，在嘎玛拉希拉死后停止进食而死的（见该书78页）。另见下述译文。

[6] 建塔事在《拔协》（78页）中亦有载。建筑佛塔是由益希旺波之女坚日斯（spyan-ras-gzigs，又说是拔赛囊之女）主持进行的，说是为了众王臣属民的福德，而在查玛地方（grag-dmar）建造了一百零八座佛塔。另参见下述译文。

[7] 穆尼赞普。《资治通鉴》称其名为“足之煎”，“吐蕃赞普乞立赞（即墀松德赞——译者注）卒，子足之煎立”（卷二三五，17页下）。《敦煌吐蕃古藏文文书》载有穆尼赞普事：“墀松德赞之蔡邦妃玛洁乐嘎（tshes-pang-za-rma-rgyal-ldong-skar）所生之子是穆尼赞（mu-ne-brtsan）及德松赞（sde-srong-brtsan，即墀德松赞——译者注）。”见《敦煌吐蕃文书选集》第二册，巴黎影印本，伯字1286卷子，556页。

又，《藏文文书》载，穆尼赞普有一兄名穆墀赞普（mu-khri-btsan-po），夭折，无墓。穆尼赞普生于阳水虎年，生于查玛（grag-dmar）。掌政一年零九个月。

[8] 《西藏王统记》说，墀松德赞把政权交给穆尼赞普后，就前往松卡纽玛卡宫（zung-mkhar-sbyag-ma-mkhar-gyi-pho-grang），并住在那里。（排印本，223页）

又，《西藏王臣记》（89页）载，当时吐蕃属民传说，墀松德赞死于热病（tshad-pavi-snyun-gyis-mya-ngan-las-vdas）。墀松德赞享年，《红史》与《西藏王统记》均认为是56岁，《汉藏史集》也持此说。按敦煌藏文文献，墀松德赞生于742年。《通鉴》又明确记载卒于797年。所以，墀松德赞享年56岁之说较准确。《布顿佛教史》说墀松德赞享年69岁，此说不妥（见《布顿佛教史》，木刻版，123页下）。

[9]《雅隆觉卧佛教史》说，墀松德赞陵又叫“外饰陵”（bang-so-phyi-rgyan-can）。参见该书，39页下~40页上，又见《汉藏史集》上册，141页下，及《西藏王统记》223页。上述诸书均载墀松德赞墓基处有带字石碑一通。但今日墀松德赞陵前已无此碑，或许吐蕃晚期吐蕃奴隶属民起义掘陵时此碑被毁？今琼结藏王墓（vphyongs-rgyas-kyi-bang-so）群中只有墀德松赞陵前有石碑一通。

又，今琼结桥头有一石柱，黎吉生称此碑为“琼结达孜桥头碑”（vphyong-rgyas-stag-rtse-zam-snavi-rdo-rings）。此碑文字剥蚀严重，仅有少数残缺文字，其余均不复识。幸有抄本存世，英人黎吉生已将此碑文刊布于英国《亚洲学会会刊》1964年首期。碑文共34行，其内容主要是歌颂墀松德赞之政教伟绩。今择前二十一行碑文译之如下：

“夫圣神赞普先祖，以天神而为人主。佛法经典，其制良嘉；国政权势，坚而增广。夫圣神赞普墀松德赞御前，遵循祖制，不损佛典，所行均顺科于天地间之习规。兹将所述其一切功德之文书，永志于碑矣。伟大法王所建之全部功勋、权势之坚称增固、王期之欣荣，凡此所述诸文，另有详载。夫圣神赞普墀松德赞驾前，非其他四方诸王可比，其所为智深慧远，朝政威严，上自大食边界以下，下迄陇山山脉（long-shan-gyi-la-rgyud）以上，悉归其所辖。……”

从上述碑文“凡此所述诸文，另有详载”一句看，表明除这通有简略碑文的石碑外，应另有记载详细碑文的石碑（或石柱）。总之，《贤者

喜宴》等书说墀松德赞墓前曾有石碑应是可信的。

又，有关《琼结达孜桥头碑》事，可参见《西藏研究》1982年第1期，汶江：《赤松德赞碑铭试解》。

[10] 四种大型祭祀（mchod-chen-pzhi），又可译作“四大供”。《红史》（排印本，38页）说是穆尼赞普建立的四种定期祭祀或定期法会，地在桑耶寺（bsam-yas-su-dus-mchod-bzhi）。《汉藏史集》（该书影印本，上册，142页上）说是为了祭祀其父墀松德赞而建立的法会：“为祭祀其父，于夏季月（tshul-vjug-gi-zla-ba，夏季指藏历四、五、六三个月——译者注）在桑耶寺供经藏，在正月（cho-vkhrul-zla-ba）建律藏之供。”《雅隆觉卧佛教史》（手抄本，40页上）说是“建三藏供养”（sde-snod-gsum-gyi-mchod-pa）。据本章下文载，此法会是在逻娑（大昭寺）、昌珠寺及桑耶寺三地举行。详细情形参见下述译文及注释。又，此种法会经长期发展变化，即形成今日藏历五月十五日在拉萨举行的林卡节（vdzam-gling-spyi-bgrang）。

[11] 三次平均贫富。是因穆尼赞普举行“四大供”，令全体属民大量献布施，但富者所献皆贵重珍宝，而贫者所献均破烂衣物。穆尼赞普始发现吐蕃人贫富不均，随即举行三次平均贫富，结果失败。看来，穆尼赞普似曾有此动机或某些活动，但实际上在他掌政一年零九个月的时间内搞三次均贫富，仅从时间上就不可能，这已为不少藏族古代史家怀疑。至于考虑到当时奴隶主间的尖锐矛盾，要搞一次社会重大变革更是难以想象的。详见下述译文。

[12] 穆尼赞普何以被毒死？藏史有两种解释，其一是因“均贫富”之故。《红史》说：“（穆尼赞普）进行四次吐蕃之均贫富（bod-kyi-ltogs-phyug-lan-bzhi-snyoms），遂在其二十四岁时被母所杀，其时父王墀松德赞仍在世。”（排印本，38页）《汉藏史集》载：“吐蕃属民施主三次所献之布施物资甚微，赞普考虑当是其本身布施力量之故，遂又筹划

举行论藏供养（mngon-pavi-mchod）等等，并想发展政教事业（khrims-gnyis-dar-ba），但当其二十九岁时被毒致死。”（该书影印本，142页上）看来穆尼赞普因强令举行大布施和均贫富，直接触动了奴隶主的根本利益，因而被杀。另一说法是因其母出于对穆尼赞普后妃的嫉恨。据《西藏王统记》载：“王妃波雍妃洁莫尊（pho-yongs-bzav-rgyal-mo-btsun），因是父王之母汉公主之化身（rgya-mo-bzavi-skye-ba，即转世），故父王对其眷念在心，当父王去松卡（zung-mkhar）时，遂将洁莫尊赐予穆尼赞普为侍者，后穆尼赞普以其为妃。父王死时，据说波雍妃未卸饰炀，亦未悲伤。于是穆尼赞普母蔡邦氏心生嫉恨，遂派刺客杀之，但遇到穆尼赞普加以护卫。因此，其母生起邪见，遂进毒食，致使穆尼赞普掌政一年零九个月后，在其二十九岁时被害于雍布宫（pho-grang-yulm-bu）。”（排印本，224~225页）看来，这种情况可能是引起母后心生杀机的原因之一，但不会是根本原因。

穆尼赞普被毒死，反映赞普王族内部的矛盾尖锐化，也反映了母后干政之端倪，自此以后，赞普王族内部斗争日益加深，王权每况愈下。

[13] 据《西藏王统记》（225页），其陵名又称拉日丁波（lha-ri-ldem-po）。又据《布顿佛教史》（124页）载，穆尼赞普死年仅17岁。

[14] 穆底赞普之死，《红史》有载：“三子穆底赞普因杀舅氏结擦拉囊之子而被流放，后迎回，受委执政，但那囊氏家族（sna-nam-tshang）不容忍穆底赞普，遂将其害死。”（排印本，38页）

[15] 《汉藏史集》（142页下）称其陵为佳仁丁巴（skya-rings-ldems-pa）。

[16] 《拔协》载，是指拔贝央或拔桑希，即sba（rabl-rgyangs）sang-shi。见该书排印本，78页。

[17] 《拔协》在原注释中说，坚日塞是拔赛囊（sba-gsal-snang）之女。（该书排印本，78页）

[18] 绕塔巡礼，佛教徒认为将来可到达天堂(bde-ba-can-du-vgro-vdod-pa)。后世藏俗每见嘛呢堆或佛塔必绕行巡礼，此俗似源于此时。

[19] 《贤愚经》又写作“mdzangs-blun-zhes-gya-bavi-mdo”，内有释迦牟尼现大神变故事。僧人常以此劝导俗人皈依佛门。但是，《贤愚因缘经》（即《贤愚经》）最初元魏时代凉州沙门慧觉等在高昌郡译成汉文。桂·法成（vgos-chos-grub）大约在朗达玛晚期才据汉、梵两种版本译成藏文。所以，在墀松德赞及穆尼赞普时此经似尚未译到吐蕃。

[20] 包氏（dpogs），在《拔协》中写作“sum-pa-blon-spog-mdav”（排印本，79页）。这一段说的是，墀松德赞晚年仍以软硬两手推行佛教，排斥本教。

[21] 关于汉、霍尔及南诏会商盟和事，在汉文史书中均不见载。《资治通鉴》载有唐朝郭子仪于765年，在泾阳与回纥合胡禄都督药葛罗“执酒为誓”；又在787~788年唐朝与回纥合骨咄禄可汗联姻和亲。这两件事都是唐与回纥（即藏文所称之“霍尔”）和好史实，双方目的都是共同对抗吐蕃，故唐与回纥之和好相处，其间与吐蕃无涉。再者，794年唐崔佐时与南诏寻萝凑联于点苍山神祠，此事也是共同对抗吐蕃，其间亦与吐蕃无关。总之，藏文有关吐蕃主持唐、霍尔、南诏会盟事，在历史上当非事实。

关于唐、霍尔及南诏会盟事，在《新疆发现吐蕃古藏文文书》中有载。该文献见该书第二册，92~98页，沙州条，19、ch、9、I、37号卷子。

该卷子是一份盟誓文书。盟书中说，墀祖德赞时在青海湖区（yul-bkra-shis-dgyar-mo-thang，扎西雅莫塘，此为青海湖区之唐代藏文名称），有座刚落成的德卡玉才孜寺（de-ga-gyu-tshul-gtsigs-kyi-gtsugs-lag-khang），在此寺中由吐蕃瓜州军部（kwa-cu-khrom-chen-po）请求并举行祈愿法会（smon-lam-tu-gsol-ba）。多康（mdo-khams，吐蕃时包括青海藏区在内）地区首领供奉三宝，敬献布施，以此加持，祈祷天神赞

普及其臣工人等消灾延寿，政权巩固，属民安乐。

盟书还提到，在圣神赞普墀祖德赞驾前（vphrul-gyi-lha-btsan-po-khri-gtsug-lde-brtsan-gyi-zha-snga-nas），身怀珍宝，心有神变，一切寺院，因循规奉法，致使圣寿增延，天地之所有神龙，亦率先欣悦，具大悲心者坚定不移，合乎于天地之理，长存不变。当彼朝政权势增广之际，治下臣工亦圣明纯正，遂有版面。大论尚绮心儿（glon-chen-po-zhang-khri-sum-rje）及大论尚拉桑波（zhang-lha-bzang-po）二人，削弱敌人军力，令其历属王朝。继之唐、突厥及南诏等边地之王（rgya-drug-vjang-las-stsogs-pa-mthavi-rgyal-po），亦在其间被纳于王朝之下，并以全力及威严之政令教诲之，随即被征服。盟文还说："德卡玉才杰杜塘（de-ga-gyu-tshal-mjal-dum-thang）所建之孜寺（gtsigs-kyi-gtsug-lag-khang），曾在两年间成为三大国（rgyal-khams-chen-po-gsum）会谈和盟誓之基地（mjal-dum-ba-dang-gtsigs-chen-po-mdsad-pavi-sa-gzhi，"德卡玉才杰杜塘"意为"德卡碧玉园会谈坝"，"孜寺"意为"盟誓寺"——译者注）。"盟文又载，此次会商是"敬奉吐蕃王臣之命而举行此次大型政务商讨会议"（bod-rje-blon-gyi-bkav-gus-par-mnyan-tehab-srid-mjal-dum-chen-po-mdsad-pa）。

综上所节译之盟文文意，可知盟文是歌颂吐蕃侵扰唐境、突厥（回纥或霍尔）及南诏之武功的，是对这一往事的追述宣扬。我们知道，在墀松德赞中年曾多次攻掠唐朝西境。后唐蕃举行过清水会盟及平凉劫盟事，但盟址不在青海湖区附近，而在平凉西北之会盟坛。此外，吐蕃与突厥及南诏亦有和盟，安西四镇及南诏地都曾被吐蕃攻掠过。突厥、南诏亦曾搞过联合。但把唐、突厥及南诏三方集中于青海会谈盟誓，此在正史中所未见。或许吐蕃文书是把个别的双方会议而集中一起来的？总之，笔者仅将吐蕃文书有关会盟事提供出来，以便志者探讨。若详阅相当长的盟文全文，可见陶玛斯《新疆发现之吐蕃藏文文书》第二册，具

体编号参上述。

现查《贤者喜宴》本节译文内容，其中所载会谈三方是唐、霍尔（即突厥或回纥）、南诏；主持人是墀松杰达纳（即绮心儿悉诺纳）；地点是雅莫塘（即扎西雅莫塘）。看来，《贤者喜宴》所载此事当源于上述之古代吐蕃历史文书。但两者时间不同，出土的吐蕃历史文书指出时间是在墀祖德赞时（815~836年在位），此赞普是墀松德赞之孙，是穆尼赞普之侄，即墀德松赞（798~815年在位）之子。而《贤者喜宴》则认为三方会盟是在墀松德赞或穆尼赞普时，两者时间不一。

[22] 《旁塘目录》及《青浦目录》均早已亡佚，内容难详。又，《般若经》是佛于中转法轮时在灵鹫山所说之经。

[23] 《丹喀尔目录》今存西藏《大藏经》论部中。

[24] 见习译师，藏文原意是学徒译师、弟子译师。其中“mchan-bu”又有“注释”之意，或许这种译师只负责校审注释的工作。

[25] 此节内容在《拔协》78~79页和81~82页中有同样记载。本文中之“祖谢”当指“武仁”而言。

[26] “无法可言”，原藏文是“thabs-med”，意为“没办法”。此言外之意是，对王者杀属民既然像母亲打孩子一样，那么就是一种属于“管教”范围的事，故无所谓触犯法律，所以对这种事就没什么办法处理。一句话，就是王者杀人无罪。

所谓“三喜法”，就是碑文上、中、下刻有三条法律，其内容可以使三种人高兴，故谓“三喜法”，实际上奴隶制时代的法律不可能使各阶层人都高兴，例如“三喜法”中王者杀属民可以无罪，这样属民岂能高兴？

[27] 此句意思是说，吐蕃王臣属民没有用最大的力量进行布施，还必须大力提倡，佛教发展了，贫富之差才会消失。穆尼赞普信此谬说，不顾属民贫困与否，大肆供佛，结果招致杀身之祸。

[28] 《汉藏史集》又说穆底赞普被巴仓（pa-tshang）所杀（142页

下)。

[29] 墀松德赞死于69岁，见《布顿佛教史》木刻版，123页下。

[30] 赛纳莱即穆底赞普之弟，又名墀德松赞（khri-lde-srong-btsan)。(《红史》，排印本，38页）但《西藏王臣记》主张赛纳莱即穆底赞普（sras-chung-ba-mu-tig-btsan-po-sad-na-legs-mjing-yon，文中“赛纳莱青云”即“赛纳莱”之全称，见该书91页——译者注)。《西藏王臣记》的这种说法独此一家，为一般藏史所不取。《西藏王臣记》说它之所以主张赛纳莱即穆底赞普，其根据是来自《语合二章》（sgra-sgyor-bam-gnyis-pa)，但今析索该书，并未见有赛纳莱即穆底赞普之说。

[31] 贝若咱纳（又可译作毗卢遮那）是墀松德赞时传播密宗的主要人物之一，已见前述。贝若咱纳传播密宗受到墀松德赞的特别信任，但以王妃蔡邦氏为首的吐蕃属民担心他乘机篡夺吐蕃王权，遂联合反对他借揭露贝若咱纳传播恐怖的密宗仪规而打击他。蔡邦氏揭露贝若咱纳的情形如下：

“所谓嘎巴拉，就是人头骨；所谓巴苏大，就是掏出来的人的内脏；所谓罔陵，就是用人胫骨做的号；所谓兴且央希，就是铺开来的一张人皮；所谓罗克多，就是在供物上洒鲜血（人血)；所谓曼陀罗，就是一团像虹一样的彩色；所谓金刚舞士，就是戴有人骨头的花鬘的人……这不是什么教法，这是从天竺进入吐蕃的罪恶。”

此原藏文见《贝玛塘益》（padma-thang-yig)，143页。本汉文译文引自王森：《关于西藏佛教史的十篇资料》，15页。

由此，贝若咱纳无法容身，而被流放。

[32] 一般藏史多称此赞普为“赛纳莱青云”（见《红史》《汉藏史集》，等等)。何以称此名？据《汉藏史集》载，弟墀德松赞于阴木龙年生于查玛，其四岁时兄死，遂委任其执政，为试验此子气派威风，便让其坐于座位之上，将珍宝之顶髻饰物载在此子头上，因其脖颈支持不住，

于是脖颈摇摆不稳，由于显出众多吉祥之相，随即为其命名为“塞纳莱青云”（sad-na-legs-vjing-yon）。此王掌政三十二年，以大臣巴芒杰达东（blon-po-spa-mang-rje-lda-ldong，应是敦煌文书中之“dbav-mang-rje-lha-lod”之误——译者注）及昌结赞诺恭（sgrang-rgyal-mtshan-no-skong）为大相。（见该书第二册，142页下）

[33] 噶琼多吉英寺。其写法不一，《噶琼寺碑文》写作“skar-cung-gtsug-lag-khang”；《红史》与《汉藏史集》写作“skar-chung-rdo-rje-dbyings-lha-khang”或“skar-chung-rdo-rje-dbyings-kyi-lha-khang”（分见该书，38页，143页上）；《雅隆觉卧佛教史》写作“skar-chu-rdo-rje-byings-kyi-gtsug-lag-khang”（40页）；《西藏王臣记》又称“rgyal-sde-dkar-chung-rdo-rje-dbyings-kyi-lha-khang”（排印本，92页）；《布顿佛教史》则简称为“skar-chung-rgya-sde”（木刻版，124页上）。

此寺名之由来，《汉藏史集》（143页上）有载：“（墀德松赞）说：往昔诸先祖均建有佛寺，我今欲建一座世界上最大佛寺，你等去寻找一处能建造大如太阳或大星一样的寺院之地舆。对此，全体吐蕃属民均不同意，彼等依次陈述奏禀：那将被河流及山岩挡住，像那样大的地区在吐蕃境内没有。但是，有一处像最小的星星（skar-ma-chung）那样大的地方，于是，赞普说：就按那样大的造吧！说罢，随即建造了噶琼多吉英寺（skar-chung-rdo-rje-dbyings-kyi-lha-khang，意译是“小星金刚界寺”）。”

[34] 所供养的著名学者译师是：班智达毕玛拉米扎（panti-ta-bi-ma-la-mi-tra）、嘎玛拉希拉（ka-ma-la-shi-la）、咱纳斯纳（dsanyvan-se-na）、泥婆罗洪嘎热（bal-po-hva-ka-ra）、译师昆陆益旺波（lo-tsa-ba-vkhon-kluvi-dbang-po）及玛仁钦秋（rma-rin-chen-mchog），等等。

[35] 即指兴佛之盟誓诏书，下文有详载。此外，在噶琼寺碑文中亦载有类似的兴佛誓文（gtsigs-kyi-yi-ge）。参见后注。

又，墀德松赞业绩还有，他造了逻娑大昭寺的华丽走廊（lha-savi-khyams-khra），供养全体僧人生活所需，在逻娑及桑耶等地建造了十二处讲院（bshad-grwa），又在叶尔巴及青浦等地建了十二处修道院（bsgom-grwa），还举行了六种供品信规（stangs-vbul-drug）及十二心证（sems-phyogs-bcu-gnyis），等等。（见《汉藏史集》，143页下）所谓供养全体僧人生活所需，这在穆尼赞普时即已如此，即所谓“(僧人生活）由官府上级供给”（vtsho-ba-bla-nas-sgyor）。（见《西藏王统记》，224页）

[36] 定墀。《西藏王统记》对此人有记载，认为是墀松德赞之四子，无政绩，十四岁执政，五十五岁死。再者，墀德松赞执政年代是798~815年。又据《汉藏史集》（143页下）载，据某种史书说，其陵前亦有大石碑（rdo-rings-chen-po）一通。

[37] 据《雅隆觉卧佛教史》载，此时翻译的许多佛经是“前所未译之佛经”（见该书手抄本，40页下）。特别需要指出的是，墀德松赞时期进行了文字改革，也即所谓的“厘定文字”或“厘定语词”，这对藏文的规范及翻译事业具有重大意义。这就是继墀松德赞之后的第二次“厘定文字”。

《西藏王臣记》《西藏王统记》以及《贤者喜宴》等书均认为，第二次“厘定文字”是在墀祖德赞日巴坚（khri-gtsug-lde-btsan-ral-pa-tsan）时期，这种说法与史不合。根据现在所见到的吐蕃时期遗留下来的文献《语合二章》（sgra-sbyor-bam-po-gnyis-pa）表明，第二次“厘定文字”无疑是在墀德松赞时期。《汉藏史集》的观点是对的，该书载：墀德松赞请来的许多学者、译师，“对于以前用各种语言翻译的全部佛经，由于佛教产生于天竺，所以天竺人全部译成了天竺语，因此，遂下令厘定藏语（bod-skad-gsar-dpyad-kyis-gat-la-phab)”。（见该书第二册，143页上）“厘定文字”是因译经引起的，《西藏王臣记》曾说：“往昔先祖之时所译大部分经咒佛典，因是根据天竺中部语言、乌仗那语、泥婆

罗语及汉语等等一些语言翻译的，其中不能译成藏语的部分就各自采用了各国的语言译之，结果难于理解。”（排印本，94~95页）

《语合二章》对此次“厘定文字”有明确记载，现将《语合二章》第一卷中有关“厘定之字”的原因部分译之如下：

“稽首佛陀！

首卷

马年（rtavi-lo），赞普墀德松赞（btsan-po-khri-lde-srong-btsan）居机地之温江多宫（pho-brang-skyivi-von-cang-do）。征服了上下部之武装酋长及大盗，葛禄逻（gar-log）使者前来顶礼。大论尚墀苏热木夏（blon-chen-po-zhang-khri-zur-ram-shags）及莽支拉略（mang-rje-lha-lod）等从汉地获得众多财物，遂将大部骆驼、马及黄牛呈上，并赏赐尚论以下诸官。上谕边地之堪布（nyi-vog-gi-khan-po）阿阇黎孜纳米扎（ava-tsvarya-rdsi-na-mi-tra）、苏仁特热波迪（su-rendra-bo-dhi）、西连特热波迪（shvi-lentra-bo-dhi）、塔纳西拉（dva-na-shvi-la）及波迪米扎（bo-dhi-mi-tra）、吐蕃堪布（bod-gyi-mkhan-po）热丹热格西达（radna-rakshi-ta）、达玛达西拉（dharmama-dva-shvi-la）、高明译师（lo-tsva-ba-mkhas-par-chud-pa）、咱纳斯纳（dsva-na-se-na）、咱雅热格西达（dsa-ya-rakshi-ta）、曼殊宝利哇玛（manydsu-shrvi-warmama）、热丹特热西拉（radnedra-shvi-la）等人，将出自大小乘佛典的梵文译成藏文，并将所定之诸种译名编写成目录，所译之经典要义永不改变，以宜众人学习。往昔，天子先父之际，阿阇黎菩提萨埵（ava-tsvarya-bo-dhi-sa-dwa）、益希旺波（ye-shes-dbang-po），尚结年聂桑（zhang-rgyal-nyen-nya-bzang）、论墀谢桑希（blon-khri-bzher-sang-shi）、译师咱纳迪哇果夏（lo-tsa-ba-dsnyva-na-de-ba-ko-sha）、结育楚（lce-khri-vgrug）及婆罗门阿年达（bram-ze-a-nanda）等人，彼等为藏语中尚未普及的佛教语汇确定了许多语词，其间有些与佛典及声明论记（bya-ka-ra-navi-lugs）不

符而必须修改者，今已改定。凡重要词语之增定，应寻其出自大小乘之何种经典、古代大堪布龙树（mkhan-po-chen-po-nva-ga-rdzu-na）及世亲（ba-su-bandhu）等人如何讲述，以及声明论记（bya-ka-ra-navi-sgravi-lugs）如何论及，使其与此相合。举凡难解之诸（词语），应逐一分作单词，言而有据，笔之于书。对于虽然能说但不能理解的语词，应以音译为宜，需严格音译，然后定其名。某些适于音译之诸词，则当严格音译。继之，于赞普御前再经钵阐布贝吉云丹（bande-chen-po-dpal-gyi-yon-tan）及钵阐布丁埃增（bande-chen-po-ting-nge-vrdsin）等人合议，并向王臣会议之与会者呈报，随即确定译经方法及由梵文译成藏文之语词。”

文中之马年应指814年。

又，“温江多宫”之“温江多”又作“vu-shang-rdo”（见《西藏王统记》，227页），地处逻娑南，桑浦之西南，在逻娑河东侧（逻娑河流域即所谓“机地”），与纳木（snam）隔河相对（参见《卫藏胜迹志》）。

又，大尚论墀苏热木夏及莽支拉略在下述墀德松赞兴佛盟书中有之，分别写作“blon-chen-po-zhang-vbro-khri-gzu-ram-shags”及“dbav-blon-mang-rje-lha-lod”。

又，“nyi-vog-gi-mkhan-po”文中之“nyi-vog”意为“边地”，这里指是吐蕃南界诸国而言。如孜纳米扎及塔纳西拉就是迦湿弥罗国（kha-che）人。

又，“热丹热格西达”，即拔热甸（rba-rangna），亦拔贝央。“曼殊宝利哇玛”即“rba-vjam-dpal-go-cha”。

又，“声明论记”（bya-ka-ra-na），梵文作“vyākaiana”。据芳村修基在《西藏语词典》中释义为“授记正音”或“语典中的习惯用语”。又，才旦夏茸在《藏文文法》中解释“byva-ka-ra-na”相当于藏语的“lung-ston-pa”，意为“声明论记”，是论证语言学规律或讲述声明学的著

作。另有“授记”之意。本文当是指前者。梵文有《文明论记根本三十颂》（byva-ka-ra-na-mvu-la-tri-shad-nva-ma），参见《thon-mivi-zhal-lung》，1981年排印本，甘肃版，44页；《藏汉大词典》下册，“lung-ston-pa”条。

再者，文中之“钵阐布”的藏文对音是“banda-chen-po”，这从《语合二章》中得到进一步证明。《汉藏史集》及《红史》在记载“钵阐布”参加唐蕃会盟情况时，也将“钵阐布”写作“ban-chen-po”。

复次，《语合二章》又写作“bye-brag-du-rtogs-byed-vbring-po-sgra-sbyer-bam-po-gnyis-pa”，汉译名又作《中品区恭之揩切第二品》（见日本影印《西藏大藏经》，第151卷，《丹珠尔·目录》，首函，藏文138页；汉文下194页，124函）。《语合二章》原文见日本影印《西藏大藏经》144卷，71~73页，87页。

再次，“厘定文字”内容较多，待后文译述。

[38] 噶琼多吉英寺。此寺在逻娑河下游南岸的热玛冈村（ra-ma-gan），逻娑西南行约两公里即可到达此地。该寺已破败，1950年代尚存有残破四围基址，另有石碑一座及大佛塔四座。（见杜齐：《藏王墓》，50~51页，14页）又，噶琼寺石碑很重要，碑文是兴佛盟誓誓文，内容很丰富，与《贤者喜宴》刊载盟文相辅相成。该碑照片见《藏王墓》53页和54页之间的插图。碑文见该书104~108页。

[39] 在此句之前，噶琼寺碑文有如下补充：“于先祖墀都松时，于灵地之墀孜（gling-gi-khri-rtse）等处建造寺院，建三宝之所依。”（碑文见杜齐：《藏王墓》，104~105页）

又，在此句之后，噶琼寺碑文载：“在先祖墀德松赞之时，建查玛之嘎丘及青浦寺院（brag-mar-gyi-kra-ca-dang-mchang-phur-gtsug-lag-khang），建三宝之所依。”（该碑见杜齐：《藏王墓》，105页）接此句又载：“父墀松德赞时，建查玛之桑耶等寺（brag-mar-gyi-bsam-yas）；又

于中央及边地建造寺院（dbung-mthar-gtsug-lag-khang），建三宝之所依。在天神赞普墀松德赞，又建噶琼寺（skar-cung-gtsug-lag-khang）等等。（杜齐：《藏王墓》，105页）

[40]“诸出家僧侣不得被给予他人为奴，不得强行征税，不得将彼等列入俗人范畴而予以诉讼”，此句在噶琼寺碑文中未载。

[41]在此句之后，噶琼寺碑文有载：“寺属户籍中之处事慎重者亦应如是而行”（lha-ris-kyi-khyim-yig-gi-mgo-nan-las-vbyub-ba-bzhin-ngu-chis-mdsad-do）。此句之“mgo-nan”（处事慎重者，作风端正者）似与“mgo-yang”（轻浮人，不持重者）相对应。故“mgo-nan”似可译作“处事慎重者”或“作风端正者”。又，噶琼寺碑文继上句之后还载有：“亦应祈诸出世间及世间之一切神及非人作证”（vjig-rten-las-vras-pa-dang-vjig-rten-gyi-lha-dang-my i-ma-yin-pa-thams-cad-kyangpang-du-gsol-te）。以上藏文原文见杜齐：《藏王墓》，107~108页。

第十三章　赞普墀祖德赞的事迹

【译文提要】第十三章共有9节，即墀德松赞死及其后裔；墀祖德赞执政及其事迹；唐蕃会盟；厘定文字；墀祖德赞崇佛；墀祖德赞时的政情；韦达纳坚其人；韦达纳坚等乱政夺权；墀祖德赞被杀。本章主要叙述有墀祖德赞（简称为日巴坚，亦称为可黎可足，又即彝泰赞普）的事迹。墀祖德赞的事迹中最主要的有两个方面，首先是经过他的努力请盟，终于在公元821年及822年举行了唐蕃的两次会盟，实现了唐蕃"舅甥二主，商议社稷如一"的大好政局，结束了过去时战时和的局面，在他主政三十年的时间里，使唐蕃间"边候晏然"。墀祖德赞对祖国的统一、民族的团结做出了巨大贡献，逻娑今存的唐蕃会盟碑就是这时的历史见证。

墀祖德赞时期另一个特点，就是把吐蕃的佛教推崇到前所未有的高

度，大搞所谓“以教护政”（rgal-khrims-chos-bzhin-skyongs）。例如，他“把政权交予僧人”（布顿语），使国政蕃僧参政，由“吐蕃宰相沙门钵阐布”阐卡贝吉云丹等僧人主持政权的内外政务（phy-i-nang-gnyis-la-dbang-zhing-chab-srid-vdsin-pa，见唐蕃会盟碑），这正是所谓“国之政事，必以沙门参决”的突出反映。由是也必然出现以僧侣贵族为代表的政治势力，其势力的迅速暴涨，无疑会使被不断冷落而失势的世俗贵族们产生“危险”感，以致最终出现以朗达玛、韦杰多日为代表的贵族的激烈抵抗和反击。

墀祖德赞的崇佛太过分，他的言行衣着都以佛教信条为据，以亲身顶礼僧伽自誉，甚至一改吐蕃过去的原有度量衡制度，使之与佛教圣地的天竺一致。他还建造了他的本尊寺院——伍祥多贝美扎西根佩寺，此寺由请来的邻族工匠和无数吐蕃奴隶兴建，为此寺院耗费了社会的大量人力和物力。以此为开端，于是臣工王妃也争相建寺。墀祖德赞还将江浦寺作为“供养功德”赐给僧人，同时还赐名勒碑，诏谕永保寺院的一切特权（见江浦寺碑文）。为了维护僧人，甚至竟对敢于指责僧人恶行的属民施以“砍指”之刑。此外，他继续诏请各地译师翻译佛经。特别是，这时确定了“七户养僧制”，这就使僧人及供养僧人成为社会常态化，对于吐蕃及吐蕃以后的藏区社会发展都起了阻碍作用。墀祖德赞上述的各种崇佛措施，其最初本意是借此以巩固他的政权，然而事与愿违——崇佛加速了其政权的垮台，以至于其自家生命和钵阐布生命也没得以保全，而且一场极为猛烈的大规模的反佛行动接踵而来，从而敲响了吐蕃王朝行将崩溃的丧钟。墀祖德赞是最后也是最突出的崇佛赞普，而吐蕃王朝的垮台也始于此人。历代赞普把大量的社会财富越来越多地消耗在崇佛之中，到此时也该结束了。墀祖德赞悲惨的结局不是由于喝多了葡萄酒，而是饮了过量佛教的迷魂汤，昏昏然到了“极乐世界”。

墀祖德赞之死开始了吐蕃王族内部的激烈斗争。在这场斗争中羽翼

日益丰满的新兴的世俗贵族势力从中渔利，韦达纳坚就是其中的代表，从他们周密而阴险的夺权过程可以看出，这是一股强大的贵族势力，此后他们一直在幕前幕后左右着吐蕃政局，他们支持吐蕃王族之间的火并，在火并中王族势力迅速削弱，而这些新兴的贵族势力却日益壮大，其中不少人参加了后来的吐蕃属民奴隶大起义。

“厘定文字”在墀祖德赞时期进行的说法是值得进一步研究的，因为《语合二章》明确指出是在其父墀德松赞马年时（814年）进行的。

第一节　墀德松赞死及其后裔

如是，（墀德松赞）执政三十二年，以佛法护持国政，遂使吐蕃属民安乐。墀德松赞年五十四岁时于阴火鸡年死于查吉甫[1](sbrags-kyi-phu)。

《萨迦具吉祥喇嘛佛教史》（sa-skya-dpal-ldan-bla-mavi-chos-byung）载，塞纳莱（sad-na-legs）年十九岁时，其王妃拉孜（btsun-mo-lha-rtse）生子丁墀（ldeng-khri），此子十三岁时死去，据说掌政之王子是臧玛（gtsang-ma）等五兄弟。这种说法是在塞纳莱和日巴坚（ral-pa-can）之间增了丁墀一代王统。又据《广史》（rgyavi-deb）载，墀德松赞在五十一岁铁鼠年时死后则委任穆尼赞普为赞普，此赞普执政十八年于火牛年死，遂委任久孜赞普（ju-tse-btsan-po）为赞普。久孜赞普执政八年于木鼠年死，继而委任塞纳莱为赞普。这种说法是在穆尼赞普及塞纳莱之间有久孜赞普执政，这些是略有不一致之处。但是，我是按照一般王统及蔡巴（tshal-pa）等精通历史的诸学者所说而写的[2]。

墀德松赞有五子，即天子臧玛、墀祖德赞日巴坚、墀达玛乌冬赞、

拉杰及伦珠五人[3]。而布顿大师则将所谓的拉杰、伦珠当作一个人，并又增添了一个人——墀钦波，这样总为五人[4]。这五人是长妃先生三子，小妃后生二子。

第二节　墀祖德赞执政及其事迹

又谓，二幼子早年夭折，故无陵墓[5]。天子臧玛放弃政权出家为僧。达玛因喜邪恶行为而不宜为王[6]。次子墀祖德赞日巴坚生于阳火狗年，当其十二岁时父死，日巴坚即于此年继王位，阐卡贝云为大臣（bkav-yi-blon-po-brn-ga-dpal-yon）[7]，并娶久萨贝吉昂翠（co-bzav-dpal-gyi-ngang-tshul）等大小王妃五人。其时十善之政法威严，日巴坚当是金刚手化身。

其时，攻掠唐境，继之会盟（gtsigs-bzung），并于唐蕃交界处建造甥舅神殿（bod-rgyai-mtshams-su-dbon-zhang-lha-khang-brtsigs）。故谓“天上大者为日月一双，地上大者系赞普甥舅”（gnam-la-che-ba-nyi-zla-zung-gcig-ste-sa-la-che-ba-btsan-po-dbon-zhang-grags）。其盟文刻于三座石碑之上。此后，唐蕃各自安居乐业，誓不兴兵。将来得知吐蕃王法被毁，远望（碑文）即可受益，故此王之恩德在吐蕃人中无可与之相比者。[8]

具有恩德之三译师[9]，为使往日所译一切经典不至增减，遂编成佛经目录（dam-chos-dkar-chag-bkod），并进行厘定文字（sar-bcad-skad-kyis-gtan-la-pab），为此颁布了有关厘定文字的三大原则（bkav-sa-bcad-chen-po-rnam-pa-gsum-gyis-bsdams）[10]。其时建造了禅院、讲院及调伏院

等三十座[11]。赞普的发辫被编成两条，其上系以丝绸，向左右铺展开来，僧侣坐其上，遂称为二首部（dbu-sde-gnyis）。

在其本尊神殿方面，此赞普建造了伍祥多贝美扎西根佩寺(dbe-med-bkra-shis-dge-vpel-gtsug-lag-khang)[12]。此神殿有九层，有九重飞檐，并以砖瓦、璎珞、流苏、屋檐、牌楼等作为装饰，光辉灿烂。神殿顶部有汉式大屋顶、金顶及玉龙等等，风吹之时，犹如旋转于空中之伞。神殿金犍椎形之顶端与后山之顶部等高，其状世界无与伦比。政教及朝廷王法均依佛法而定。十善之法良好，恶行绝迹。其所做之智慧神变胜过天庭，其权势盛旺犹如地上之帝释天神，其能量与威力，极喜自在天神亦为之恐惧，此赞普战胜四方，世界的三分之二地区均在其统治之下[13]。

第三节 唐蕃会盟

再者，长子天子臧玛（lha-sras-gtsang-ma）因喜爱佛法，遂出家为僧(khyim-nas-khyim-med-par-rab-tu-byung)，居于僧众之中。次子墀达玛乌冬赞因喜恶行而不宜为王。三子墀祖德赞年十二岁于阴火鸡年执政[14]。其时因与唐朝皇帝甥舅之间未能协调一致，于是从吐蕃每个如中共（集合成）十八个千户所的兵力，并携带各部旗帜，击杀了唐朝之诸首领(rgyvi-gen-po-rnms-bkum)，战败了唐军，（唐朝）官员献出他们所珍爱的物品。其时吐蕃所供养的诸译师班智达（bod-kyi-mchod-gnas-lo-pan）及唐朝的诸和尚（rgyvhwa-shang）作为盟证人（dpang-po-mdsad）[15]，以汉地一个名曰孔古梅如（gong-gu-rme-ru）的地方作为唐蕃边界（gong-gu-rme-ru-zhes-bya-bar-bod-rgyvi-sa-mtsams-byas-te），并在该地建造了

一座吐蕃赞普寺院（bo–btsan–povi–gtsug–lag–khang）及一座唐皇寺院（rgya–rjevi–gtsug–lag–khang），此即天有日月一双，地有赞普甥舅，除此之外别无它有。和议之后，遂于磐石之上（刻以）日月之形。此后吐蕃在吐蕃地区安居乐业，唐朝于唐境安居乐业，吐蕃之军不至边界梅如（rme–ru）以东，如果万一至此，则（唐人）可三读唐皇皇宫前之碑文，如是将全歼吐蕃；唐朝军队不至梅如以西，万一至此，则（吐蕃人）可三读逻娑之碑文(lha–svi–rdo–ring–gi–yi–ge)，如是将尽毁唐境[16]。上述即为赞普甥舅之真诚盟誓（btsan–po–dbon–zang–gis–bden–pa–btsugs–te）。为此，并在吐蕃、唐朝皇宫前以及边界梅如等三处逐一立碑（rdo–ring–re–re–btsugs–te），在石碑之正反两面刻写赞普甥舅之盟文与誓词，在石碑之左右侧面则刻写吐蕃与唐朝之诸大臣（bod–rgyai–glon–po–bkav–la–gtogs–pa）盟文与誓词。为此，以三宝、天神、龙、星辰及一切诸神为证，赞普甥舅盟誓（btsan–po–dbon–zhang–gis–dbu–snyung）[17]。其时赞普年十七岁，唐穆宗执政，时年十四岁，亦即阳水虎年盟誓。吐蕃盟誓是在阳水虎年仲夏六日，当时吐蕃登坛盟誓[18]。所能录写之逻娑碑文即置于此[19]。

第四节　厘定文字

往昔，在天子之父时，佛经文字语词多不流传于吐蕃语中，继因自唐朝、于阗、中天竺、萨霍尔（即东天竺——译者注）及迦湿弥罗（即今克什米尔——译者注）等地翻译了各种（佛经），文字词语多不一致，故难以理解又难以学习。见此情况之后，（赞普）遂命边地堪布阿阇黎孜纳米扎、苏仁札波迪、希兰札波迪、波迪米札，吐蕃堪布达玛热格达、

达玛达希拉，高明译师咱纳斯纳译师、咱雅热格西达、曼殊宝利哇玛及热丹札希拉等人，将出自大小乘的佛典按中天竺文字语词译出，以适合众人学习，（所译的这些佛经）永不变更[20]。为杜绝盈绌余欠，又令编写出佛经目录[21]。上述那些译师班智达及具有特殊恩德的三位译师班智达孜纳米札、塔纳西拉及祥益西德，对以前所译之全部（佛经）做了校正，并且厘定文字，对古代诸难懂之词予以舍弃，使之合于地区及时代，既易懂又适宜诵读，为了精减文字，取消了下加字形、重后加字及后加单体字等[22]。诸合乎标准的佛经亦将其卷数准确地载入于目录之中。总之，将墀松德赞时的《丹喀尔目录》及以后的《青浦目录》《旁塘目录》等三部佛经目录，作为钦定副本珍藏于宝库之中[23]。继之又颁布三项谕旨：除去根本说一切有部外，不得建立其他部，亦不得翻彼等之藏经，不得翻译母续密咒等经典。又，升、两、分以内之度量衡单位改定成与中天竺相同；每名僧人以七户属民供养[24]。

第五节　墀祖德赞崇佛

墀祖德赞不喜欢分散的头发，而将头发编成发辫，因此遂称其为日巴坚赞普（意为"有发辫的赞普"——译者注）。赞普坐在中央，其左右安放精致的僧人坐垫，赞普将头发分成两部分，在头发的顶端系以丝绸，然后将丝绸铺展在垫上，令僧人坐在这样的坐垫上面，由于赞普头发的顶端负载僧人，遂有所谓僧人二首部之称。赞普又建造了其本尊寺院伍祥多贝美扎西根佩寺。其时，用（建寺）的第一批土塑造了逻娑强巴却果寺的门神——帝释天王像和大梵天像。所献的第一批木料是饰以珍宝

的四根直而大的柱子。所献的第一批手写的（佛经）是一百零八部经卷。所献的第一批铸造品是一口大钟。又，在供献方面又于叶尔巴建造了佛塔。继之又由汉地与泥婆罗的许多能工巧匠建造了具有九层规模的神变佛殿，其下三层以石建造，诸王臣居之；中三层用砖建造，译师班智达及僧侣居之；上三层以神变大材支撑，安放本尊神像，全部佛像均以中天竺佛像为准，用红白铜铸造，并以纯金包之。每层殿逐一建有丹青木的飞檐，同时均饰以砖、半瓔珞、檐瓶以及栏杆等等。在每个飞檐之间（的殿堂）内，众译师班智达进行翻译、讲解和编著等工作。在每层突出于墙外的房间，均有门、门廊和牌楼作为装饰。又于顶部飞檐的尖端处，以及在金楗椎的顶端，这些顶端均与顿玛后山的顶端等同，在这些顶端的左右均以苍龙作为装饰。再者，寺院顶端的汉式大屋顶，就像天空中被风吹转着的一柄伞。如果风大时，则将屋顶的四角用铁绳系在石狮上，或者系在四座巨塔上，而宝蔓、伞、幢、幡及金铃等则摇奏发出声响。所建造的这座寺院是百看不厌，世无伦比。总之，此以上，即吐蕃诸赞普所想要建造一千零八座佛寺（中的一部分）[25]。

其时，一些大臣诸如娘班谢坚坚，在逻娑之东建噶如及梅如二神殿，在南面建噶哇及噶哇二神殿，在西面建阐康及阐康达玛二神殿。全体吐蕃属民受用十善，安乐犹如天神[26]。

第六节　墀祖德赞时的政情

（其时）吐蕃属民极多，往昔先祖未曾统辖之地，现在则达到东方升起昴宿星的下方——即汉地陇山山脉，此山如同白色的丝绸帷幕。北方

抵达霍尔边界的切玛冈仁，此地如同美丽的鱼脊。西方达到大食边界的巴达夏同门。南方达到超过泥婆罗以外的地方。总之，统治了大千世界的三分之二地区。[27]

从拉托托日年赞到此墀祖德赞王之间，所谓共有十三个半快乐王统，是因为穆尼赞普时间短暂，故将此赞普算为半个王统，而又不把芒松计算在内，遂有“十三个半快乐王统”这样的称谓。这种称谓是因为从梅奥宗到墀祖德赞之间被称为“极乐五世”，所以便以此称早期诸王统。

又，嘎、久、祥三译师在伍祥多寺竣工之时去世，在亥波日山周围建造了佛塔。如是，珍爱众生的诸法王是为他人的利益而努力，而诸凡夫俗人是为自身利益而努力。后者（的意义）不及前者的千万分之一。为了使住在像愚昧无知畜生地区的吐蕃属民生起佛法之志，这是在罕见事物中最为高尚的。我等所知的众佛事业，集中一点就是把（众生）从恶趣之中转生为人，设法涤净心灵则可显出美好的正路，具有大乘心的诸法王的恩德，对此，我等吐蕃属民何以能承担得起呢！知恩报恩，这在凡夫俗人之中是最珍贵的。至于诸贤者则施恩而不求回报。当感念恩德的吐蕃人出现之时，这些人则专心致志于彼等所喜爱的佛教，但是其间中断了。

此后，吐蕃众生的福德像春季的冰一样融化消失了，出现了一些魔奴变的大臣，将十善法败坏了，他们暗中谋划毁坏佛法，即他们倒行逆施、制造流言蜚语，将天子臧玛流放，不准臧玛居住（于逻娑）；继之又无罪杀死阐卡贝云（即勃阑伽贝云——译者注）；对于赞普墀祖德赞也加以罪名然后杀死[28]，在顿卡达的左面建造了陵墓，取名墀丁芒日[29]。

第七节　韦达纳坚其人

曾有一属民之子，其头如猴之头，耳有虎纹，名韦杰多日[30]。一日当此子与众幼儿玩耍时，大臣阐卡贝云骑马至此。正在幼儿玩耍之际，而天降雨，其他幼儿逃走，而韦杰多日则将脱下的衣服埋在沙堆之内，赤身坐于水中，将簸箕遮于头上，阐卡贝云见此情况，则知此子是一凶恶之人。其时阐卡贝云脱口而出说道："青稞未熟之时则需搅拌挤压。"阐卡贝云走了一段路想道："刚才那句脱口而出的话，需看看那幼儿是否听到了吗？"于是阐卡贝云又返回，并故意将马鞭扔掉，遂问（彼幼儿）道："你见到（马鞭）了吗？"于是彼幼儿答道；"当您说'搅拌'和'挤压'的话时，（马鞭）在您手里。"因此（阐卡贝云知）此幼儿是饿鬼化身。此幼儿也知道了（阐卡贝云的用意），因此产生仇恨[31]。

第八节　韦达纳坚等乱政夺权

此后，该幼儿担任大臣之后，其名遂称韦达纳坚。由于佛法之戒律极为纯正，因此使那些喜欢邪恶的大臣感到担忧，他们说："这样我们就危险了。"同时有些人对于僧人进行目瞪手指。有些人（将这种情况）向赞普做了禀告，赞普听后随即下令，"对于僧人不准这样行事（即对目瞪手指僧人而言——译者注），对这种人要挖其眼断其指"。

此后，一些奸臣内相商议毁掉佛法戒律之事[32]，他们说："如果不杀死赞普就不能毁掉佛法戒律。"有些人又说："虽然杀死了赞普，但是还

有天子臧玛、王妃、出身于贵族而又戒心好的尼姑和钵阐布，因此仍不能毁掉佛法戒律。”对此，韦达纳坚说道：“先除掉这些人，然后再杀死赞普。”此后，（韦达纳坚等奸臣）先以酬金贿赂女巫及占卜者们，然后让这些人扬言：“如果天子臧玛居住此地（指逻娑——译者注）将毁掉王法，因此必需将其流放。”当这些谣言全部传开的时候，赞普也听到了，随即将（天子臧玛）流放到门域地区[33]，其时众僧人、译师及班智达等，将（臧玛王子）送到雅鲁藏布江渡口，于是所有王臣人等议论商讨，（臧玛）言道：“我无权居住此地而前往边地，对于这种无罪而遭流放有何办法?！僧人从此也不能安心了，我已下定决心，抛掉船缆吧！”臧玛说罢，被前往洛扎阔汀。据说后来那囊氏王妃芒洁又毒死了天子臧玛。

继之，复有流言蜚语道：“王妃及戒心好的尼姑同阐卡贝云有染。”于是（赞普）遂口谕：“当以法律制裁。”其时王妃与戒心好的尼姑极为痛苦，因而自杀身死。大臣阐卡贝云疑心他自己如果被杀，那么赞普也将被杀。于是随即逃往北方，并在地（窟）下修炼铁脉，当修到距头顶只有四指的时候，一个天生盲人被牵来到此。盲人问道：“此处是什么地方?”引导盲人的人说：“据说名曰隆东（意为空地——译者注）。”盲人说道：“我闻到了烟味，因此有人，肯定能找到！”说罢，盲人随即在地上摸，并说：“在这里”，查看后发现有烟迹。盲人由于闻到了烟味而找到了门。继之，便（向门）乞讨饮食物品。（阐卡贝云）为了让盲人不声张而向他行贿，送给他衣服一件。盲人知道那是一种劣等的粗糙衣服之后便说（出了阐卡贝云的隐居点），因此韦达纳坚等人遂将大臣阐卡贝云捉拿，他们虽用武器刺杀大臣阐卡贝云，但是刺伤不了大臣，大臣经过相当长的极端痛苦和悲恨，说道：“在我的头顶上我修炼到四指（深）的程度，用针刺向此处即可（把我）杀死。”于是韦达纳坚等人遂依其言行事，（阐卡贝云）的后颈弯曲下来，随即死去。（阐卡贝云）的皮被立即剥下，并填充成一个假（人）。（阐卡贝云）的亲属将阐卡贝

云的残余尸体收集起来，在叶尔巴地方焚化，其时从烟中出现一个发着白光的陶器，并渐渐升到天空。（阐卡贝云）亲属中的一个姐姐边哭边喊道："大臣你到哪里去啊?！敌人无罪杀害了你，对此你就不报仇了吗?！"由于哭喊，白光渐红，并向下降落，继而形成一场暴风，石与山崖为之动摇，立即出现了一个令人恐怖的大夜叉。此夜叉后来被阿底峡降伏，并将其作为叶尔巴护法神殿的护法神。其假人像在聂塘的嘉绒及强古有之，并作为这些地方的地方神[34]。

第九节　墀祖德赞被杀

此后，墀祖德赞日巴坚在其三十六岁的阴铁鸡年时，一日该王于墨竹香巴宫饮葡萄酒，醉眼于宝座之上。韦达纳坚、久若拉略及列社赞三个奸臣，将墀祖德赞日巴坚的头颈扭转，墀祖德赞日巴坚随即被杀[35]。

注释：

[1] 此处所谓墀德松赞执政三十二年及五十四岁死，均出自《红史》(见1981年北京排印本，38页)。《汉藏史集》亦持此说（见该书上册，143页下)。《西藏王统记》说死于五十五岁，但同载为阴火鸡年，看来，《西藏王统记》是将墀德松赞诞生之年算为一年，故有五十五岁之说。又，关于查吉甫(sgrags-ky-phu）一地，《西藏王统记》（排印本，226页）写作"sgrags-kyi-phu"。查地（sgrags）之位置是在桑耶之西部不远(参见《卫藏圣迹志》)。

又，墀德松赞之陵在朱杰达（vkhrul-rgyal-mdav)，据说因其母的眼

泪洒落于陵墓，次日清晨陵墓增高，遂称此陵为杰钦朱日(rgyl-chen-vkhrul-ri)，陵前附有文字的大石碑一通（见《汉藏史集》，上册，143页下）。《西藏王统记》（见排印本，226页）说，此赞普之陵满殉珍宝，陵墓称为杰钦陵（rgyal-che-bng-so）。

[2] 蔡巴（tsal-pa），即《红史》作者蔡巴·衮噶多吉（tsal-pa-si-ta-kun-dgav-rdo-rje），因其曾任万户长职故又称"官长衮噶多吉"（dpon-kun-dga-rdo-rje）。此人出家后又名"仲钦唐杰钦巴格哇洛垂"（drung-chen-thams-cad-mkhyen-pa-dge-bai-blo-gros，意译为：大仲益遍知善慧）。见《黄琉璃》，木刻版，122页下。

[3] 此五子系赞普墀德松赞与没庐氏妃芒波洁(vbro-bzav-mang-po-rje）所生（见《汉藏史集》，上册，143页）。而次序是达玛位居第二（同上书），《红史》也将达玛列为次子（排印本，38页）。《西藏王统记》（排印本，227页）载，长子是臧玛，次子是日巴坚（bar-pa-ral-ba-can）。《资治通鉴》说日巴坚是兄，达玛（即朗达玛）为弟："吐蕃彝泰赞普（即日巴坚——译者注）卒，弟朗达玛立。"（见《通鉴》，卷二四六，文宗开成三年条）《新唐书·吐蕃传》所载与《通鉴》同。据此看来，《贤者喜宴》记达玛为第三子较妥。

[4] 此说见《布顿佛教史》木刻版，124页上，该书载："彼（即墀德松赞——译者注）生有五子：墀德松赞日巴坚、臧玛、墀达玛乌冬赞、拉杰伦珠及墀钦波（khri-chen-po）。"

[5] 此处所说之二幼子，是指拉杰与伦珠，《雅隆觉卧佛教史》说："拉杰、伦珠二人早年而逝，故无陵"（见该书手抄本，民族宫本，41页上）。《西藏王统记》载，拉杰与伦珠是墀德松赞之小妃所生（见排印本，226页）。又，《西藏王臣记》（排印本，1957年版，92页）说，伦珠夭折无陵，拉杰十五岁死，葬于杰哇敦巴谢吉查(skye-ba-bdun-pa-shal-kyi-brag，有人说此地似在桑耶附近——译者注)。

[6] 臧玛出家及达玛不宜为王事，在《红史》中有相同的记载。（见该书排印本，33页）

[7] 据《汉藏史集》载：日巴坚在墀松德赞生后的七十六年，即阳火狗年时生于伍祥多（vu-shang-rdo，即von-cang-rdo之另一种称谓——译者注）。其十二岁时经诸大臣议定，被委任为王，执政二十四年，由阐卡贝云、没庐墀松热木秀（vbro-khri-bzung-ram-shogs）及芝墀杰达纳（vbri-khror-rje-stag-sna）三人担任大臣（见该书上册，144页上）。关于执政年龄，《红史》《西藏王统记》亦认为十二岁执政，但《雅隆觉卧佛教史》则认为十三岁执政（手抄本，41页上），而《布顿佛教史》又说是十八岁执政（木刻版，124页上）。又，上述引文说日巴坚担任赞普是经诸大臣议定的，《红史》（排印本，38页）亦持此说："诸钵阐布及众大臣委任日巴坚（为赞普）（ban-chen-po-la-sogs-blon-po-rnams-kyis-ral-pa-can-bskos）。"由此可知，当时由吐蕃大臣会议决定重大政务的权力还是相当大的。

再者，阐卡贝云以《西藏王臣记》（见1957年排印本，93页）所载之"教法大臣阐卡贝吉云丹"（chos-blon-bran-kha-dpal-gyi-yon-tan）。亦即《语合二章》中的"钵阐布贝吉云丹"（ban-de-chen-po-dpal-gyi-yon-tan）。在唐蕃会盟碑——《西藏王统记》称为"逻娑碑"（lha-svi-rdo-ring）中，此人又被称为"钵迪阐布贝钦波云丹"（ban-da-chen-po-dpal-chen-po-yon-tan）。文中之"钵迪阐布"即"钵阐布"的全称。又，据唐蕃会盟碑的此一记载，使我们知道贝吉云丹又称贝钦波云丹。据笔者所见，有"钵阐布"之称者只有阐卡贝吉云丹及丁埃增二人，只有参与国政的高僧才有此称，故《新唐书·吐蕃传》谓："钵阐布者，屠浮属豫国事者也，亦曰钵掣逋。"《册府元龟》亦云："国政蕃僧号钵掣逋。"一般僧人或高僧不能用此称，只能称钵迪（ban或ban-de，意为"僧人"），而不能称之为"钵阐布"（意为"高僧"或"大僧"），如"钵迪贝孜"

(ban-de-dpal-brtsegs) 及"钵迪禄益旺波"(ban-de-kluvi-dbang-po)等。详见《丹喀尔目录》藏文版，第126函，经部解，352页下；日本影印西藏《大藏经》卷145，杂部二，1957年印本。贝孜与禄益旺波虽然是著名僧人和译师，但因不是"豫国事者"，亦即非"国政蕃僧"，故只以"钵迪"称之。关于"钵阐布"，参见本书第十二章的有关注释。有关阐卡贝云（即教阑伽贝云）事参见下文。

[8] 此段即指821年至822年（即长庆元年至二年）唐蕃会盟之前后概况。文中云吐蕃攻掠唐境，是指820年吐蕃攻灵武、盐州、泾州及雅州事（以上均见《通鉴》，卷二四一，二月至十月条。）又，关于会盟后在唐蕃交界处建造神殿事，在《西藏王统记》中则载："于汉地梅如（rgya-yul-me-ru）交界处，赞普甥舅双方各建神殿一座。"（1981页排印本，231页）有关唐蕃会盟事详见下文及注释。

[9] 所谓"具有恩德之三译师"，是指嘎哇贝孜、久若禄益坚赞及尚班迪益希德（或祥益希德）三人，此三人藏史又简称"嘎久祥三译师"，他们在吐蕃译经史上占有重要地位。有关三位译经的译师见《西藏王统记》，排印本，227页；又见《西藏王臣记》，排印本，94页。但《贤者喜宴》在下文中则说，具有特殊恩德的译师是指班智达孜纳米扎、塔纳西拉及祥益西德。（见下述正文"厘定文字"部分）

[10] "厘定文字"，《汉藏史集》（上册，143页上）称作"bod-skad-gsar-dpyad-kyis-gtan-la-phab"（意为"厘定藏语"）。《布顿佛教史》则写作"skad-gsar-chad-kyis-gtan-la-phab"（木刻版，124页上）。《雅隆觉卧佛教史》写作"skad-gsar-bcar-kyis-gvan-la-phab"（民族宫手抄本，41页上）。有关厘定文字事详见下文及注释。又，所谓三大原则，亦称"三项谕旨"(bkavs-bcad-rnam-pa-gsum)，参见《贤者喜宴》，ja函，143页下。《布顿佛教史》又写作"bkas-bcad-rnam-pa-gsum"（木刻版，124页上）。其内容是，规定所译佛经当以一切有部为准，不得

建立其他部派和翻译其他经典，不得翻译母续密咒经典。对此可参见下文厘定文字部分。

[11]《西藏王统记》载：建闻、思、修三种禅院（thos–bsam–sgom–gsum–gyi–sgom–grwa），建讲、辩、著三种讲院（vchad–rtsod–rtsom–gsum–gyi–bshad–grwa），为三十座寺院建立僧团（chos–sde–sum–cu–tham–par–dge–vdun–gyi–sde–btsugs），建慧、净、贤三种调伏院（mkhas–btsun–bzang–gsum–kyi–vdul–grwa）。（见该书排印本，227页）

[12]“伍祥多”又写作“wu–shang–to”（《红史》，排印本，39页）。“von–jang–rdo”（《语合二章》）、“von–jang–do”（《粗普寺碑文》）及“von–shangs–rdo”（《雅隆觉卧佛教史》，手抄本，41页上）等。“伍祥多贝美扎西根佩寺”，在《粗普寺碑文》中又写作“von–jang–dovi–thugs–dam–gyi–gtsug–lag–khang–chen–mo”（温江多之大本尊寺）。伍祥多一地在逻娑西南逻娑河东岸附近，聂塘对面，这里也曾有吐蕃赞普的宫室，如温江多宫（pho–brang–von–jang–rdo），又称“吉地温江多宫”（pho–brang–skyivi–von–jang–do，“吉地”即指逻娑河流域——译者注），墀德松赞就曾住于此宫（见《语合二章》）。又，据《西藏王统记》载，伍祥多贝美扎西根佩寺是“由于阗精于工巧的木匠、泥婆罗地区的塑造佛像的工匠以及石匠等许多匠人”建造的。（见该书排印本，228页）有关此寺可详见下文。

[13] 有关墀祖德赞时的吐蕃范围，在下文的正文及注释中有详载。

[14]《红史》《西藏王臣记》《西藏王统记》及《雅隆觉卧佛教史》等均载墀祖德赞生于阳火狗年。《汉藏史集》（上册，144页上）载，墀祖德赞“于阳火狗年，生于伍祥多（vu–shang–rdor–skyu–vkhrungs）”。

[15] 此处关于唐蕃会盟前的形势不确。吐蕃在会盟前侵灵武、泾州、盐州及青塞堡，均未得手，据唐书《吐蕃传》及《通鉴》载，吐蕃不是被唐朝“击却之”就是吐蕃“惧而退”，并未像藏史所说“战败唐军”。

又，会盟之事主要是吐蕃主动先提出请盟或乞盟，然后才有唐朝“诏许之”。820年，“吐蕃请与唐会盟长武城下”，821年四月，吐蕃又“遣使者尚绮力陀思来朝，且乞盟”，继之又“遣使论纳罗来请盟”（分见《新唐书·吐蕃传》及《唐会要》，卷九七，吐蕃条）。《通鉴》又载，821年九月“吐蕃遣其礼部尚书论纳罗来求盟”，同年十月“癸酉，命宰相及大臣十七人与吐蕃论纳罗盟于城西”（见《通鉴》，卷二四二，长庆元年九月及十月条）。据此可知，唐蕃会盟不是唐军被吐蕃军打败而被迫同意会盟的，而是在吐蕃多次“请盟”之后唐朝“诏许之”的。

又，唐蕃会盟在藏史中所载会盟次数，与汉籍所载相同，即821年和822年两次。《唐会要》载，第一次会盟在长安西郊王会寺：“其年（821年——译者注）八月，吐蕃请盟许之。十月命宰相崔植等十四人与吐蕃使论纳罗盟于郡城西王会寺。”但藏文唐蕃会盟碑载，盟址“在唐之京师西石羊寺（？）前”（rgya-yul du-ni/eng-shivi-nub-phyogs-sheg-sang-sivi-drung-du）。见该碑之东侧碑文。第二次盟于吐蕃之闷惧庐川：“刘元鼎奏以五月六日与吐蕃盟于闷惧庐川，是川盖赞普之夏衙也，中有藏河流焉……”（《唐会要》，卷九七），文中之“闷惧庐川”，即“墨竹”（mal-gro或mal-vgro）之对音，即今之墨竹工卡一带（见佐藤长：《西藏历史地理研究》，日文版，191页注79）。此“闷惧庐”亦即“麋谷”，“（刘元鼎）至麋谷，就馆，臧河之北川，赞普之夏牙也”（《新唐书·吐蕃传》），文中之臧河即指逻娑河，墨竹工卡（mal-gro-dgung-kha）在逻娑河之东北，故为北川。此与唐蕃会盟碑之藏文碑文所载一致：“又于吐蕃逻娑东之哲堆园……明誓”（bod-yul-du-ni/ho-grang-lha-svi-shar-phyogs-sgra-stod-tsal-du/……bod-kyis-gitsgs-bzung-ngo），墨竹（闷惧庐或麋谷）位置正在逻娑之东北。关于在吐蕃的唐蕃会盟，《红史》亦载：“此后，吐蕃赞普死，可黎可足（kha-li-kha-chu，此为汉籍对墀祖德赞的汉语称谓——译者注）继位，于逻娑川（lha-svi-thang）吐蕃大臣集

会，钵阐布（ban-chen-po）宣读盟文，以期信实，所有大臣亦盟誓。”（见排印本，23页；又见《汉藏史集》，上册，80页上）

又，关于盟证人。本文说唐朝和尚参与盟证，因长安会盟是在王会寺（765年及767年之唐蕃盟誓均在兴唐寺，见《册府元龟》，卷九八一，外臣部·盟誓——译者注），故和尚做盟证人之说是可信的。吐蕃亦有僧人盟证，在吐蕃会盟时，以钵阐布阐卡贝吉云丹为首，《册府元龟》载：“坛上设一榻，高五六尺，使钵掣逋谈誓文……谈讫歃血，惟钵掣逋不预，以僧故也。”（《册府元龟》，外臣部·盟誓）当时贝吉云丹以掌管吐蕃内外政事的身份与盟，唐蕃会盟碑上各列吐蕃会盟诸臣之首，称其为“bkav-chen-po-la-gtogs-te-phyi-nang-knyis-la-dbang-zing-chab-srid-vdsan-pa-ban-de-chen-po-dpal-chen-po-yon-tan”（北侧碑文）。

[16] 此段藏文记述为汉籍所不载。又，梅如或孔古梅如确切地望待查。在唐蕃会盟碑的汉藏文碑文中均不载双方分界地名，更未见有关梅如或孔古梅如的记载。该碑汉文碑文仅云：“今蕃汉二国所守见管〔州镇为界，以东皆属大唐封疆〕，以西尽是大蕃境土，彼此不为寇敌，不举兵革，不相侵谋封境。”文中所谓二国所守见管［州镇为界］，据公元783年唐蕃清水会盟后的形势看，双方基本以清水会盟时的所定分界为界，未有多大重要变动。吐蕃所寄盟文要节中，亦只提及“各守见管本界”，未涉及具体地点：“大蕃赞普及宰相钵阐布、尚绮心儿等先寄盟文要节云：‘蕃汉二邦，各守见管本界，彼此不得征讨，不得相为寇，不得侵谋境土……’”（《册府元龟》，卷九八一，外臣部·盟誓）又，关于清水会盟时所定唐蕃守界，《册府元龟》有载，藏史《汉藏史集》有译自汉文的藏文译文，今移录如下以备研究当时的历史地理情况：“今国家所守界：泾州（ki-jivu）西至弹筝峡（than-jing-ha）西口，陇州（lu-ju）西至清水县（shing-hu），凤州（hung-jivu）西至同谷县（thang-ku，似应作thung-ku——译者注），暨剑南西川大渡水（si-chon-la-thvi-tu-ha）东为

汉界。蕃国守镇在兰（lan–ju）、渭（wi–jivu）、原（wen–jivu）、会（hevi–jivu）西至临洮（shing–kun）；又东至成州（shing–jivu）抵剑南（gyang–nam）；西界磨些诸蛮(gyang–ge–lan–gyi–sa–cha)，大渡水西南（hwvi–tu–hvi–lho–nub）为蕃界。其兵马镇守之处，州县见有居人，彼此两边见属。汉诸蛮以兮所分，见住处依前为定。其黄河以北（rma–chuvi–gyang–phyo–gs），从故新泉军（《汉藏史集》所载之sug–bcu，似指此地？——译者注）直北至大碛（《汉藏史集》所载之tsa–byivu似指该地？——译者注），直南至贺兰山（ha–la–shan）骆驼岭(tha–tha–ling）为界，中间悉为闲田(stong–par–bzhags）……”（以上引文中的汉文出自《册府元龟》，卷九八一，外臣部·盟誓）引文中括号内的藏文均出自藏史《汉藏史集》，上册，79页下~80页上。《汉藏史集》所载内容基本与汉文《册府元龟》一致，仅方位及次序略有不同，如《汉藏史集》开头即载：“唐蕃地界，以弭药地区之贺兰山为界[rgya–bod–kyi–sa–tsigs（原文sa–tseg，误），me–nyag–yul–ha–la–shan–du–byas]。”又如，《汉藏史集》将“西至临洮”写作“东部临洮”；又将“东至成州”写作“南部成州”。

又，“吐蕃在吐蕃地区安居乐业，唐朝于唐境安居乐业”句，在唐蕃会盟碑中的汉文碑文中有类似文句。“蕃于蕃国受安，汉亦汉国受乐。”据此可知，藏文所载当出自汉文碑文。

[17] 关于会盟碑，藏史载有三通，今仅存逻娑碑一通。《雅隆觉卧佛教史》载：“关于甥舅盟誓之盟文有三，一书存于唐之京师皇宫前之石碑，另一书写于赞普大昭寺前之碑。”（原文说三个石碑，实际仅两通石碑，见该书手抄本，42页上——译者注）又，所谓唐蕃会盟碑、甥舅和盟碑，或长庆甥舅和盟碑，当时并无此称，只云：“是以盟文节日，题之于碑也。”藏文一般称此盟碑为“逻娑碑”（见《布顿佛教史》，木刻版，124页下；《雅隆觉卧佛教史》，手抄本，42页上）。此碑今仍立于拉萨大昭寺前。文中所谓碑文之正反两面为盟文，即指石碑之西面与东

面；所谓石碑之左右侧即指石碑的南侧与北侧。此碑之碑文除东面为单一藏文外，其余均为汉藏文并书。此碑之各侧碑文均有程度不同的缺损、剥蚀，各家对缺损的文字均有各自的添补，故出现不同的意见，因此译文也自然各异，我们从理查德森的《逻娑古代历史文献》（*Ancient Historcal εdicts at Lhasa*，55~75页）及李方桂的《唐蕃会盟碑研究》［*The Inscription of the Sino—Tibetan Treaty of* 821~822，《通报》（TP）1956年4期，1~99页］两部著作对比中可以明显看到这一点。所以对于唐蕃会盟碑碑文本身的研究必须对各家之说加以对比，取其所长方可进行深入研究。今日所见唐蕃会盟牌碑文载述者有《西藏地方历史资料选辑》，16~18页；王尧：《吐蕃金石录》；解放前罗常培所著之《唐五代西北方音》中亦有载述；其他拓片及记录国内外尚有多种。

又，译文正文中说，会盟"以三宝、天神龙、星辰及一切诸神为证，赞普甥舅盟誓"，此与汉文盟文所载相同："于三宝及诸贤圣、日月星辰，请为知证，如此盟约。"从这种记载看，当时唐蕃两地对于佛教（三宝）、自然界（天与日月星辰）及神等的崇信是有共同点的。

[18] 会盟时墀祖德赞年十七岁，正值年少，此与汉史所载相同："元鼎既见赞普，年可十七八，号可黎可足，戈衣白褐以朝霞缠头，坐佩金剑。"（《册府元龟》，外臣部·盟誓。文中"以朝霞缠头"，即以红绸或红丝缎缠头，敦煌石窟壁画《吐蕃王子供养图》中的吐蕃赞普的缠头布即为红色，见敦煌第159窟，此图又称《吐蕃赞普礼佛图》——译者注）。

又，文中说唐穆宗时在汉地盟誓是在水虎年，误，应是阴铁牛年。阳水虎年是吐蕃地区盟誓时间，对此，唐蕃会盟碑东侧藏文碑文有载："唐蕃二者，结此万世安乐之大和盟约于唐之京师西石羊寺前，时大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，即阴铁牛年十月十日也。又盟于吐蕃逻娑东哲堆园，时大蕃彝泰八年，大唐长庆二年，即阳水虎年夏五月六日也。登坛，吐蕃告盟，是以盟文题之于碑也，时在大蕃彝泰九年，大唐长庆三

年，即阴水兔年春二月十四日也。”（藏文原文除两字需补漏之外，均尚整理，兹移录如下备考：“bod-rgya-gnyis\rabs-khraer-bde-skyid-pavi-mjal-dum-chen-po-mdsad-nas-rgya-yul-tu-ni\keng-shivi-nub-phyogs-sheg-sang-savi-drong-du\bod-chen-povi-lovi-mying-ni-skyid-rtag-lo-bdun\rgya-chen-povi-myizg-ni\cang-keng-lo-dang-po-lcags-mo-glang-gi-lovi-dgun-sla-ra-ba-tshes-bcu-la\dkyil-vkhor-la-vdsegs-na [sa\rgya-yi] sa-gtsigs-bzung-ngo\bod-yul-du-ni\pho-brang-lha-savi-shar-phyogs-sbra-stod-tshal-da\bod-chen-povi-lovi-mying-skyid-rtag-bo-brgyad-rgya-chen-povi-lovi-mying-cang-keng-lo-gnyis\chu-pho-ltag-gi-lovi-dbyar-sla-vskying-po-tshe-drug-la\dkyil-vkhor-la-vdsegs-te\bod-kyis-gtsigs-bgrung-ngo\grtsigs-kyi-mdo-rdo-rings-la-bris-pa-vdi-yang\bos-chen-povi-covi-phying-skyid-rtag-lo-da-gu\rgya-chen-povi-lovi-mying-cang-keng-lo-gsumku-mo-yis-buvi-lo-dpyid-sla-vbring-po-tshes-bcu-bshi-lado-rings-la-yi-ge-gris-so”见理查德森：《逻娑古代历史文献》，55~58页）

[19] 综观此段有关唐蕃会盟记载，是作者基本据汉藏两种盟誓碑文，概括而来。

[20] 有关外族班智达及吐蕃译师人名均引自《语合二章》，只是在希兰札波迪（前译作西连特热波迪）之后缺塔纳西拉一人（见本译文之《语合二章》部分）。又，《布顿佛教史》中亦载有这些班智达及译师人名（见该书木刻版，124页上），并均与《语合二章》所载人名相同。

[21] 《语合二章》载：“将出自大小乘佛典由梵文译成藏文，并将所译佛经定名编目，所译之经典要义永不改变。”而《布顿佛教史》则说：“任何时候除去这些经典之外不得翻译其他经典。”（木刻版，124页下）

又，所谓编出佛经译经目录，主要指《丹喀尔目录》《青浦目录》及《旁塘目录》。译见下文注释。

又，所谓“在天子之父时”所译各种佛经，是指墀松德赞、墀德松赞时所译之佛经，译师是“阿阇黎菩提萨埵、益希旺波、尚结年尼木桑、论绮立热桑希（前译论墀谢桑希）、译师咱迪哇果夏、杰吉楚及婆罗门阿年达等等”（《布顿佛教史》，木刻版，124页上）。此处《布顿佛教史》所载译师人名均出自《语合二章》。（参见本书第十二章的有关注释）

[22] 关于取消“mya”、再后加字“da”及后加单体字“va”的记载，在《语合二章》中没有这种规定，现在看来，这种规定可能是在墀祖德赞日巴坚时才提出的，但是据建于墀祖德赞时的江浦寺碑文看，这种规定虽提出但并未真正实行，例如“mye”“stsald”及“bkavs”等类型的字体依然存在（见杜齐：《藏王墓》，87~90页）。上述三种字形，直到宋代碑文中“mye”的形体仍存，“stsald”及“bkavs”形体始无，在元代碑文中才不见“mye”的形体。（分见《西夏黑水建桥碑》及《山东长清大灵岩寺大元国师法旨碑》）

又，《语合二章》对翻译原则有如下规定：“翻译佛经之原则是：既不违背意义，又适合于吐蕃。在不使梵文次序紊乱的情况下，如果译成藏文，并使意与词密切相符而不误，则应在不必打乱（原文顺序的）情况下进行翻译。如改动顺序即通顺易解，则对于偈颂体译成四句或六句均可。在一首偈颂中亦可打乱（次序）译之。对于单语词，循其所有含意，依其上下文之词与意可打乱（次序）译之。……对于一词多义者，在翻译时用一词而不能概括其全部意义，只定一词而又无重要根据，对此则不译，可保留梵文原词。如有可做多种理解之词，则不得择一而译，应循其总意而译之。”此外，《语合二章》对于地域、动物、花草、数量词、关联词、修饰词以及一义多词以及关于佛的名称译法、确定新词等等方面亦有规定。详见该书原文。

[23] 这三种目录都是译经的书目，三者何前何后，诸家说法不尽相同，有的说先有《丹喀尔目录》，没有《青浦目录》，再有《旁塘目录》

（见《雅隆觉卧佛教史》及《布顿佛教史》）。而《经论大藏目录序》则说，穆底赞普时，先编《旁塘目录》，次编《丹喀尔目录》，未说《青浦目录》编于何时（见《中国佛教（一）》，139页）。现在仅存《丹喀尔目录》，其余两者已佚。《丹喀尔目录》全称是“pho–brang–stod–thang–ldan–dkar–gyi–bkav–dang–bstan–bcos–vgyur–ro–cog–gi–dkar–chag”，由贝孜及纳卡宁波所编（dpal–rtsegs–dang–nam–mkhav–snying–pos–mdsad），据《丹喀尔目录》说，此经目“于龙年丹喀宫（vbrug–gi–lo–la–pho–brang–ldan–dkar），由译师班迪贝孜（sgra–sgyur–kyi–bande–dpal–rtsegs）及班迪陆益旺波（bande–kluvi–dbang–po）等人将所知的已译到吐蕃的大小乘佛经（dam–pavi–chos–theg–pa–che–chung）中的经部（mdo–sde–）、大小陀罗尼（gzungs–che–phra）一百零八名号（mtshan–brgya–rtsa–brgyad）、赞颂（bstod–pa）、愿文（smon–lam）、吉祥颂（bkra–shis）、律藏（vdul–bavi–sde–snod）、大乘经疏释（mdo–sdevi–ryvi–ka）、中观宗论（dbu–mavi–bstan–bcos）、禅修文（bsam–gtan–gyi–yi–ge）、唯识论（rnam–par–shes–pavi–bstan–bcos）、因明论（tar–kavi–gzhung）等等佛经将其名称、卷数及页数审订录写成文”。吕澂将《丹喀尔目录》中的佛经分为十七类（《西藏佛学原论》35~36页）。法尊分为十九类（《中国佛教（一）》，141~142页）。王尧细分作二十七类（《吐蕃佛教述略》，载《青海民院学报》，1980年4期）。据法尊统计，佛经总数为721种（详见上引书141~142页）。从内容看，三藏中的经、律、论三藏有之，其中大小乘佛典有之（以大乘为多），显密佛典有之（以显数为多），唯识宗的经论已很完备，中观宗的经论（除月称的论疏外）很多都有了。因明类有《观业果论》（las–dang–vbras–buvi–vgrel–pa–brtag–pa，又译作《观因果相属论本释》）、《正理一谛论本释》（rigs–pavi–thigs–pa，此书注释“devi–vgrel–pa”是阿阇黎达玛伍达“slob–dpon–dharmva–au–ta”所作）。这个译经目录为元以后的《日光目录》《蔡巴目录》及《语宝目录》等译经目录的编订奠定了

基础。特别应指出的两点是，在这部目录中明确标明：从汉地译出的佛经共计三十二种（经部二十四种，论部八种），译自汉地的大乘经类（theg-pa-chen-povi-mdo-sde-rgya-las-bsgyur-ba）有《大般若涅槃经》（vphags-pa-yongs-su-mya-ngan-las-vdas-pa-chen-po）等等，译自汉地的大乘经疏释(mdo-sdevi-ryvi-kva-rgya-las-bsgyur-ba）有《解深密注大疏》（vphags-pa-dgongs-pa-nges-par-vgrel-pavi-chen-po）等等。此经疏原为唐圆测法师所著，晚唐时法成(mgos-chos-grub）亦译成藏文（见汤用彤：《隋唐佛教史稿》，70页）。从这种译经活动可以看到唐代汉藏文化的交流情况。另一点，从译经目录中，还可以发现藏史所不见记载的当时译经人姓名，如阿阇黎雅休米扎（slob-dpon-ya-sho-mi-tra)、阿阇黎仙迪索玛（slob-dpon-shvandi-so-ma)、阿阇黎秀巴古巴达（slob-dpon-shu-pa-gu-sta)、阿阇黎降措珍（slob-dpon-rgya-mtsho-sprin)、阿阇黎洛垂丹巴（slob-dpon-blo-gros-brtan-pa)、阿阇黎云丹洛垂(slob-dpon-yon-ran-glo-gros)、阿阇黎尼玛约（nyi-mavi-vod)、阿阇黎帕巴拉（vphags-pavi-lha)、阿阇黎嘎切年巴（dgav-byed-snyan-pa）……又，《丹喀尔目录》最后载：“对全部佛经之经部及论著，审订其页数及卷数，经过禀奏，遂将此一切（佛经）在龙年于丹喀尔（pho-brang-ldan-dkar）编定成目录(mtshan-byang-dkar-chag-gtab-ba)。”上述所引之《丹喀尔目录》见日本影印北京版西藏《大藏经》，145卷，143~151页；原藏文版第126函，经部解，352页下~373页上。

[24] 根本说一切有部是指戒律经典而说，共有七部，根本说一切有部是其中之一，属小乘。又，关于不得翻译密咒类经典，《布顿佛教史》（木刻版，124页下）写作：“不得翻译诸密咒经典”（gsang-sngags-rnams-ma-bsgyur)。这种说法不确切，因为《丹喀尔目录》中就有密咒续经典经目：“关于密咒续（gsang-sngags-kyi-rgyud)，译有《不空绢索经大陀罗尼》（vphags-pa-don-yod-zhags-pavi-rtogs-pa-chen-po)，七千八

百叶，二十六部以上……"，此外还注疏四部，总共有十八种（只有事部和行部，缺瑜伽部和无上瑜伽部）。实际上，《语合二章》说得很清楚，其原意是："此后除诏令所翻译之密咒典籍（gzubs-sngags-dang-rgyud）外，不得翻译密咒续及猛咒（sngags-kyi-rgyud-dangngags-kyi-tshig-thu）。"这就是说只要诏准，仍可译密宗经典。

关于七户养僧制，《雍仲本教目录》载："为每个僧人献七户人家作为属民（rab-byung-re-re-la-yang-vbangs-mi-khyim-btun-re-mngav-ris-su-phul）。"（手抄本，55页上）

[25] 此时期所建寺院及神殿较多，据《汉藏史集》载："循先祖建造寺院之誓言，遂修缮未曾修葺的诸寺院。又在汉地五台山建造寺院。在沙州东赞（sha-chu-sdo-btsan）建措吉神殿（mtshovi-dkyil）。在佳吉东波（lcags-kyi-sdong-po）之上建桑结东咱神殿（sangs-rgyas-stong-rtsavi-lha-khang）。在朗地（glang-yul）建造仁波神殿（ring-po）。在松巴地区（gsum-pa，似"sum-pa"之误——译者注），在留垂吉支（slevu-sprul-kyi-kri）之下，建造嘎查衮秋琼内神殿（ka-brag-dkon-mchog-vbyung-gnas）。在吐蕃建造强钦神殿(byams-chen-lha-khang)。在娘地之若孜乃萨（nyang-ro-rtsis-gnas-gsar）建具有铠甲门的神殿（lha-khang-khrab-sgo-can）等等。久若王妃贝吉昂促（cog-ro-za-dpal-gyi-ngang-tshul）建造赞塘玉寺（btsan-thang-gyuvi-lha-khang），娘妃秋格拉莫（myang-bzav-mchog-gi-lha-mo）建造门卓达才寺（smon-khro-stag-tshal-gyi-lha-khang）。长兄达玛（dar-ma，即朗达玛——译者注）建芝寺（vbri-lha-khang，或译比里寺）。达玛之妃赞蒙藩（btsan-mo-vphan）建雅隆巴桑群兴寺（yar-lung-dpag-bsam-ljon-shing）及普波切寺（phug-po-chevi-lha-khang）。尊者、咒师及大德等建查衮波寺（brag-lha-mgon-po）及叶尔巴杨文寺（yer-pa-yang-dben）。娘丁增（nyang-ting-vdsin）建谐拉康寺（zhavi-lha-khang）。阐卡贝云（bran-ka-dpal-yon）建叶才寺

(dbyes–tshal) 及麦域美隆塘寺 (dmas–yul–me–long–thang)。嘎哇欠孜 (ka–ba–dpal–rtsegs) 建嘎哇尤纳寺 (ka–ba–yul–sna)。蔡邦达桑热堆 (tshe–spong–stag–bzang–ra–vdod) 建堆垅拉玛寺 (stod–lungs–lhag–ma)。蔡邦拉桑陆贝 (tshe–spong–lha–bzang–klu–dpal) 建博东恰桂雄寺 (bo–dong–bya–rgod–bshongs–kyi–lha–khang) 等等。" (该书上册, 144页下~145页上)

据载，日巴坚为维护僧人曾记述："当属民信口谈论僧人时，如以手指指时，赞普说：'不得如此对待我所供奉的僧人'，并砍断（当事人）之手指。" (上册, 145页下)

[26] 这些寺院均系当时在逻娑建造的古寺，其中梅如寺即后来清代所称之木鹿寺，藏文又写作"rme–ru"，地处大昭寺东面。

[27] 关于当时吐蕃南界，《汉藏史集》载："南方到达阿达拉哇迪 (mon–ta–la–ba–ti)，此地犹如水晶块。" (上册, 146页上)《拉达克王统记》载："南方统治珞 (blo)、门 (mon)、天竺 (rgya–gar)、里 (li, 即指泥婆罗)、萨霍尔 (za–hor, 即东天竺)、恒河之大湖甲吉巴扎东 (gadgavi–rgya–mtsho–lcags–kyi–pa–tra–gdong)，西面统治波斯之朱谢 (vbru–shal)。" (见该书34页)

[28] 关于朗达玛及奸臣韦达纳坚等毁佛夺权等事，详见下文。

[29] 日巴坚墓，据史书载："在墓前有无字碑一通。如是，此王无子，于神殿内无供祭，陵内无珍宝，石碑无字。" (上册, 147页下)

[30] 据《敦煌吐蕃历史文书》载，吐蕃大相表中有此人，称韦杰多日达聂 (dbavs–rgyal–to–re–stag–snya)，他继没庐墀松杰达囊 (vbro–khri–sum–rje–stag–snang) 之后为相。

[31] 此段记韦达纳坚仇恨阐卡贝云的原因不确，实际上是权力之争引起的。详见下文。

[32] 《布顿佛教史》记载奸相毁佛夺权之因是："由于（日巴坚）

将政权献给了僧人，故喜好恶行的诸人产生愤怒，遂暗中决定毁掉佛法。”（木刻版，142页下）此说较妥。

[33] 关于臧玛流放地点，《红史》（排印本，39页）说流放到亚东（gro-mo）。《叶尔巴寺志》（刻印本，12页）则说流到上部阿里（mngav-ris-stod-du-bcugs）。

[34] 对于奸相的这些夺权阴谋活动，《布顿佛教史》载：“将出家为僧的天子臧玛流放到亚东（gro-mo），并造谣说王妃昂促玛（btsun-mo-ngang-tshul-ma）与钵阐布贝吉云丹（bande-chen-po-dpal-gyi-yon-tan）私通，随即杀死钵阐布（ban-chen-po，即贝吉云丹——译者注），王妃亦自杀身亡。”（该书木刻版，124页下）《汉藏史集》载：“贝达纳（sbas-stag-sna）等诸奸臣杀死了钵阐布，天子臧玛被流放到卓莫（gro-mo，即今亚东）。”（上册，147页上）又，阐卡贝云做了所谓叶尔巴护法神。叶尔巴是吐蕃时期的重要地点，《叶尔巴寺志》曾这样赞扬此地之重要：“逻娑是吐蕃的中心主轴，而叶尔巴又是逻娑的中心主轴。”（见该书，21页）

[35] 《雅隆佛教史》（42页上）载：“大臣阐卡贝吉云丹被杀，王子臧玛被流放到洛扎（lho-brag），（奸臣）又对法王日巴坚施以阴谋，日巴坚遂于阴铁鸡年的三十六岁时死于墨竹香巴（mal-gro-zhom-pa）。”《汉藏史集》（上册，147页下）载：“纯洁的王妃和阐卡贝云无过而治罪，赞普本人亦于其三十六岁的阴铁鸡年，当他走到墨竹香巴神殿的石阶时（mal-gro-zham-pa-lha-khang-rdo-skas），被久若列查阿东赞（cog-ro-legs-sgra-lnga-ldong-btsan）用刀杀死。”《新唐书·吐蕃传》载：“赞普立凡三十年，病不事，委任大臣，故不能抗中国，边候晏然。死，以朗达玛立。”《通鉴》卷二四六，文宗开成三年条载：“是岁，吐蕃彝泰赞普卒，弟朗达玛立。”一般藏学界认为日巴坚死于836年。

第十四章　赞普朗达玛的事迹

【译文提要】 第十四章共有4节，即墀祖德赞死后的吐蕃政局；朗达玛执政；朗达玛灭佛；拉隆贝吉多吉刺杀朗达玛赞普。本章主要叙述墀祖德赞（日巴坚）死后的吐蕃政局，其间包括朗达玛赞普执政及被刺。

墀祖德赞死后吐蕃一蹶不振，急转直下。朗达玛赞普与权臣韦达纳坚等一起反对佛教势力，他们首先集中力量剪除原来支持佛教势力的首脑人物，既突然又猛烈，致使佛教势力群龙无首。继阐卡贝云无罪被杀后，娘丁埃增也被杀，至此两位佛教参政的高僧钵阐布全部被除。然后，反佛势力便对寺院和僧人采取严厉措施：拆寺庙、烧佛经、驱逐外族僧侣、杀害或驱使奴役僧人、禁止佛事等等，以逻娑和桑耶受到的损失最为严重，所谓“大昭寺和桑耶寺成了狐穴狼窝”的形容，就是当时历史

的实况。

反佛的实质，正如前述布顿所说，是由于赞普把政权交给了僧人，引起世俗贵族的不满，所以说反佛就是信佛势力与反佛势力的权力之争，也可以说是一次权力再分配，反佛势力手段凶狠，而原来的掌权的信佛势力几乎来不及反抗就一败涂地。当然，宗教信仰问题也是原因之一，但不是引起反佛的主要原因。总之，反佛是借反佛而夺权。

从反佛后的结果看，政治色彩也是相当浓厚的。反佛势力并没有在推行佛教或信奉本教问题上花费精力，而是热心于王位之争，这也反映出反佛者们的主要目的之所在。再者，反佛势力也并非强大的不得了，朗达玛赞普作为反佛势力的代表很快被刺身死，说明信佛势力的潜力依然不可低估。

墀祖德赞死后的吐蕃政局，通过表面反佛的激烈的夺权斗争，从实际结果看，对旧有的王族或贵族集团都是不利的，他们相互争夺也相互削弱，弄得吐蕃政权一分为二，火并不已，以至于最后使吐蕃政权弱到“油尽灯灭”的程度，这正是吐蕃奴隶主阶级行将覆亡的预兆。

吐蕃奴隶起义是吐蕃史中具有深远意义的重大历史事件，它宣告吐蕃政权的垮台，也为藏区社会的进步揭开了新的篇章。本章对这些事件的记载尚是概括性的，详细记载将在下文叙述。

第一节　墀祖德赞死后的吐蕃政局

啊！上述情况反映了什么？[1]

拯救和保护众生的父母，

就如大地依靠太阳一样，
那些并非出自如意之宝[2]。
所谓法王的全部功德，
我等舍命千次方可获得，
由于内心迷恋沉醉，
随之出现危害民族的时刻，
从而毁掉吐蕃属民的全部安乐，
神变法王（将众生）送往闻听之路[3]，
慈悲养育之恩却反遭恶报，
这类人岂能不坠第八热地狱[4]！
为了今世众生不致堕落，
现应了解此地未察之情，
彼时虽然已经消逝，
但诸救世者却留下了传说，
对于那些奸臣无需浪费唾沫，
而吐蕃属民则显示了愚昧的历史，
据说由于世间无保护神灵之力，
想来众神龙便宣布了我等的过失，
在难忍时刻所见之事，
那已不像诸贤者在世之时，
但是如若仔细观察，
仍可见到各种错事，
即使是掌政者而若无五难[5]，
谁能杀害金刚手呢？[6]
生死虽成过去但仍显示着生与死，
依然反映出诸王子的优越。

但是在中途却被割断了。

此后有关吐蕃众属民的福德是：

油已耗尽灯熄灭[7]（snum-zad-mar-me-lta-bur-yal-la-thug），

王权小如冬天水[8]，

王法败坏如腐绳[9]（rgyal-khrims-sog-rul-phon-thag-bzhin-du-zhigs），

政权安乐如虹逝（chab-srid-phan-bde-nam-mkhavi-vjav-bzhin-yal），

恶行好似春风起，

所念善行如梦忘，

寺院译师班智达，

彼等其时无侍者[10]（zhabs-tog-med），

大量译经剩残余（dam-chos-mang-zhig-bsgyur-bavi-vphro-la-lus）。

译师大德返各地，

信佛官民长叹息，

政权交于赞普朗达玛（dar-ma-au-dum-btsan-la-rgyal-srid-btad），

两年后被魔伤心[11]，

佛教遂遭毁灭尽[12]（sangs-rgyas-bstan-pa-ma-lus-vjig-par-bjams）。

释迦二佛慈氏像，

投河后被大臣藏，

为毁逻娑二门神（ra-savi-sgo-srung-phyag-rdor-gzhig-pavi-phyir），

因将绳索系神颈，

系绳之人吐血亡，

中止破坏因畏惧，

为保逻娑免遭害，

此二门神大加持。

为毁桑耶毁小塔（bsam-yas-gzhig-phyir-mchod-rten-chung-du-zhig）。

毁者立刻被雷击，

其余未毁因畏惧，
（桑耶）因此得存留。
小昭寺与桑耶寺（ra-sa-bsam-yas）。
沦为狐穴与狼窝（wa-tshang-spyad-tshang-bcas），
三宝寺院多被毁（sku-gsung-thugs-rten-lha-khang-mang-du-bshig），
大部佛经投水火，
著名高僧被杀害（chos-pa-rab-bsad），
次等僧人被流放（vbring-spyugs）。
低级僧人被驱使（tha-ma-bkol）。
驱使高洁佛教徒，
背负锣鼓去狩猎[13]（rnga-gshang-bskur-nas-lings-la-gtod），
有人遣为上马凳[14]（vbab-stegs-byed）。
其时善业护法神，
彼等全部生愤怒，
吐蕃汉地交界处，
吐蕃拉日山倾倒[15]（bod-kyi-bla-ri-vgyel）；
洮水回旋达三日（klu-chu-zhag-gsum-bar-vkhyil），
水中发出光与声，
雷击地震同时生，
爆烈之声出四方，
流星陨石相撞击[16]，
遂显毁法诸恶兆。
其时努地之僧侣[17]（snubs-ban），
法名佛智用咒力（sangs-rgyas-ye-shes-kyi-sngags-kyi-nus-pa），
恫吓（朗达玛）赞普王。
专修利他心比丘，

拉隆贝多即其名[18]（sgrub-pa-mdsad-pa-lha-lung-dpal-rdor），

彼以大悲生慈心，

为阻赞普之恶行，

为使佛法得留存，

彼身化装成魔妖（bdud-kyi-chas-zhugs）。

遂用武器杀赞普，

继而化装成天神（lha-yi-chas-zhugs）。

得以逃脱未被擒，

同时显现诸化身。

（拉隆）刺杀赞普后，

随即前往多康地[19]（mdo-khams-yul-du-byon），

玛、尤、藏逃下多康[20]（smar-gyo-gtsang-gsum-mdo-khams-smad-du-bros），

朗达玛陵墓圣神变[21]，

所建层层蛇形（墙），

唯有残墙尚遗存。

此王之名称“下丁[22]（smad-kyi-stengs-ces-zer）。”

来年云甸、约松生[23]（yum-brtan-vod-srang）。

所谓“虎耳”诸奸臣[24]（stag-rna-can-la-sogs-pavi-sdig-blon），

彼等不宜毁三宝，

一些佛物遭亡失。

释迦二佛慈尊像，

仍置各自佛座上，

被毁寺殿重修复，

佛教虽然已无有，

若干佛事尚有之，

具发髻者阿罗汉（dgra–bcom–gtsug–phud–can），
此等法规有人修，
密咒亦有修行者，
上述所修诸经典，
诵经均学本教声[25]（bon–du–gyer–ba–byung），
奉旨修法被毁后，
王臣属民轻三宝，
云甸、约松二分权（mngav–ris–gnyis–su–chad），
伍约之争遍吐蕃[26]。
边地哨所均散失[27]（mthav–yi–so–shor），
大小会场亦毁弃[28]（vdun–sa–che–chung–zhig），
王朝法律被破坏，
佛法丝结已解散[29]（chos–khrims–dar–mdud–grol），
众人常纳乌拉税[30]（khral–dang–vu–lag–rtsi）。
首领蒙骗背誓言，
因之彼等受惩罚，
父系部落遂散亡[31]，
霜雹瘟疫饥馑灾，
人们常受灾害苦，
金洞宝源亦枯尽。
阐卡贝云继此后，
彼以所遭诽谤力[32]（smod–pavi–mthus）。
所有全部众属民（vbangs–rnams–kun），
暴发奴隶大起义[33]（rje–la–kheng–log–byas）。
约松陵在朱杰后[34]（vphrul–rgyal–rgyab–na–yod），
杰吾拉甸系陵名（skye–vu–lha–rten）。

此后不建赞普陵[35]。

王者奴隶无区别[36]（rje-kheng-khyad-med），

吐蕃沦为破碎境（bod-khams-sil-bur-song）。

王陵多数被掘分[37]（bgos-te-phal-cher-brus）。

从彼王者歌神口（mgur-lha-rnams-kyi-gyar-ngo）。

九种王系变十王[38]（rje-tshan-rnam-dgu-rje-lhus-bcu-ru-chags）。

第二节　朗达玛执政

再者，在墀日巴坚诞生前三年，亦即阴水羊年时，墀达玛乌东赞（khri-dar-ma-au-dum-btsan）[39]生，知其形体如黄牛，又因彼自幼本性顽固，于是众属民遂称其为朗达玛（glang-dar-ma），彼三十九岁铁鸡年时执政[40]。

朗达玛娶大小二妃[41]任命韦达纳坚（dbavs-stag-rna-can）为大臣。其时，班智达塔纳希拉（panti-ta-dva-na-shvi-la）于逻娑梅如[42]闭关修行（ra-sa-dmer-rur-mtshams-bcad），因修藏巴拉财神（dsambha）久久未成，班智达塔纳希拉怒，遂说是铁金刚杵，又说那是锡杖之供品，后因刺破藏巴拉财神塑像之泥肚，由是发出金眼之巨光，在这些巨光（照射下）形成了一些器物，诸如建成了许多观世音佛像、金座、银雀及具有鹧鸪声的雀鸟等等。彼班智达之门徒系迦湿弥罗人乌达巴拉（kha-che-autpa-la）建成了四座金银弥勒菩萨佛像。

第三节 朗达玛灭佛

其时，因发生了霜、雹和瘟疫，于是就扬言是推行佛法之故，遂有此不祥（之兆）。有此类说法之后，继之又形成为夸张的说法，因此毁灭佛教。为了毁掉逻娑，毁佛者将绳索拴在迦叶佛之门神金刚手像的脖颈处，拴绳者因此便顿时吐血，由于拴绳者死去，致使毁佛者不敢毁之。由于此两种征兆，遭到少许毁坏的逻娑遂得以挽救，此乃（门神金刚手）之大加持也！二释迦佛像及慈氏法轮佛像据说要被抛入河中，对此，一些信佛大臣便假说业已抛入河中，然后又设法将佛像埋藏在诸佛像的佛座之下。毁佛者将神殿之门砌死，然后在所砌的墙面上画以尊者饮酒图。据谓，当下令破坏桑耶寺时，佛塔射出光芒。又说破坏了三界殿与主殿之间的一座小黑塔，因此诸毁塔者遂遭雷击而死，破坏活动从而终止。又，最初，逻娑、桑耶两地寺院先被当作屠宰场，后来沦为狐穴狼窝。其他寺院亦遭破坏。无论何种经典，凡找到者或投之于河，或焚之于火，亦或埋入地下。一些未能逃脱之班智达则被驱往门域（mon）。玛仁钦秋（rma-rin-chen-mchog）娘丁增桑布（myang-ting-vdsin-bzang-po）等等大德多被杀害[43]。大部分僧人逃往边地，未逃者沦为俗人，不听从者即被杀死；一些僧人被拖来，当王臣人等上下马时，即让这些僧人弯身充当他们的上下马凳；又令一些僧人背鼓行猎。

其时，一切神魔发生战乱，于是出现了即将毁灭王法的各种恶兆：发生了大地震（sa-cher-gphos）；四方燃烧，天空血红色；陨石流星相互撞击；汉藏边界之西河州山地平原（si-ha-ci-vu-la-thang）中央，此地为吐蕃所管之界山（bod-dbang-bavi-ri-btsigs）倾倒了，洮水（klu-chu）被阻三日，河水回旋，向上逆流，并自河内发出巨大声光，兼有雷击[44]。

第四节　拉隆贝吉多吉刺杀朗达玛赞普

其时，拉隆贝吉多吉（lha-lung-dpal-gyi-rdo-rje）正单身在叶尔巴查拉孜（yer-pa-brag-lhar-rtse）修行，由于许多光、声和地震使他产生疑问，于是他即外出观看，他见到尊者大德携带鼓与铙钹，牵狗狩猎，因此知悉赞普正在毁灭佛教（bstan-pa-bsnubs-pa），于是拉隆贝吉多吉随即产生特殊的慈悲心。而吉祥依怙神（dpal-mgon-po）、吉祥天母（ma-gcig-dpal-lha）及阴处之堡寨神祇三者说："为保卫佛教，当杀死暴君（rgyal-po-sdig-can），我等将予以协助！"并再三加以鼓励。拉隆贝吉多吉随即穿起里白外黑之喇嘛咒士衣及僧帽，并将铁箭铁弩放于袖内，骑着涂有木炭的白马而去。其时，所有信佛大臣属民聚集哭嚎，颇为愁苦，彼等说道："大王不可如此对待佛教，应去观看一下全部先祖的文书、宝库中的箱箧以及全部石碑碑文。"大臣属民同声呼喊。其时朗达玛赞普正在西部拉哇园（nub-phyogs-gla-bavi-tshal）下围棋（mig-mang-rtse）[45]，因闻众属民呼喊之声而心中不安，随即诵读碑文（rdo-reng-gi-yi-ge-kvog）[46]。同时，据说见到出现一个黑依怙神样之人，此人至此下马。赞普正停留在石碑的龟趺处，被黑依怙者向赞普做敬礼状，第一次敬礼时此人在袖内张开射箭的扳指（theb-ltong-sbrang），第二次敬礼时装好箭，第三次敬礼时则将箭射出，箭正射中赞普两眉之间，箭镞直穿至后颈。其时赞普说道："或者三年之前，或者三年之后。"说着便双手握箭而亡[47]。

注释：

[1] 此节是以诗的形式，概括日巴坚死后到朗达玛赞普死后的奴隶大起义间的政局。

[2] 此三句均极力夸张佛的所谓"神力"，以下多有类似词句。

[3] 闻听之路（thos-pavi-lam），此句指赞普将吐蕃人引导去皈依佛教。“闻听”即指听讲佛法。

[4] 第八热地狱，即无间地狱或阿鼻地狱（mnar-med）。佛书说有八大热地狱，第八热地狱即指无间地狱。另有等活（yang-sos）及极热（rab-tu-tsha-ba）等七个地狱。

[5] 五难（vjigs-pa-lnga），亦可译为五怖畏。一般说世间有“八难”（vjigs-pa-brgyad），如火难、水难、贼难等。“五难”当指“八难”中之五种难。

[6] 此处金刚手是指日巴坚。

[7] “油已耗尽灯熄灭”，此句是形容吐蕃属民的福德已经没有了，如油尽灯灭一样。

[8] “王权小如冬天水”，冬季之水在青藏高原多是干枯或大量缩小。作者以此形容吐蕃王权锐减。

[9] “王法败坏如腐绳”，原来吐蕃法律牢固地束缚着属民，就像绳索捆人一样。现在吐蕃败坏，王法无力，犹如腐烂之绳，已无法管束属民了，也维护不了吐蕃王权。

[10] 无侍者，是指当时已无属民为寺院及译师等僧人提供各种物质或人力的支持。

[11] 魔伤心，这里是指朗达玛赞普反佛是因他的心被魔损伤了，所以他大肆反佛。这是藏史通常的歪曲的说法，实际上朗达玛反佛有着深远的复杂的社会背景。详见后文。

[12] “佛教遂遭毁灭尽”，此说不确。反佛开始甚猛，但仅集中于卫地，后藏就规模小得多，至于康地和青海等藏区，还有阿里地区，当时反佛浪潮尚未波及这些地区。就是卫地反佛也不是达到了“灭尽”的程度。

[13] 佛教不准杀生，此处让僧人狩猎是逼着僧人违反教规，也是对

僧人的一种侮辱。

[14] 当时反佛势力强迫不服的僧人充当他们的上马凳，以示贬低僧人。这些都与兴佛证盟碑所定条文反其道而行之。

[15] 拉日山（bla-ri），当在甘肃河州一带，即本文后文所称之“西河州山地平原”，似是汉藏之间的界山，当时属吐蕃管辖。详见后文。

[16] 上述七句说明当时吐蕃境内的自然界反常现象。后文有详载。另《新唐书·吐蕃传》亦有类似记载：“自是国中地震烈，水泉涌，岷山崩，洮水逆流三日，鼠食稼，人饥疫，死者相枕藉。”（见《新唐书》，卷216下，513页，开明版）。

[17] “snubs-ban”此句指“努地之僧俗”而言，其名为桑结益西，意译为“佛智”或“佛惠”。“snubs”（努），在本书中的“十二小邦”有载。“努地之王”称“snubs-rje”，“snubs”地又作“gnubs-yul”。

[18] 拉隆贝多（lha-lung-dpal-rdor），即“拉隆贝吉多吉”之简称。（以上见《贤者喜宴》，ja函，136页上）

[19] 拉隆贝吉多吉逃到青海，即“多麦安琼纳本宗”（mdo-smad-an-chung-gnam-rdsong），约在今平安县湟水北岸。（上见《红史》，1981年北京藏文排印本，41页）

[20] 玛、尤、藏，指玛释迦牟尼（dmar-shvakya-mu-ne）、尤格琼（gyo-dge-vbyung）及藏热甫塞（gtsang-rab-gsal）三位僧人，他们在反佛时携带经书逃往康地，后来吐蕃后弘期下传佛教即出自这三人。

[21] 朗达玛陵墓称作“vphrul-dang-rgyal-chen”，意译为“圣神变”，又简称“vphral-rgyal”。

[22] “下丁”，这是藏史对朗达玛的称谓，是史学界的称谓，非原来所固有，正如以前之“天墀七王”等等称谓一样。

[23] 此二人系朗达玛赞普之二子，藏史说云甸是乞丐之子，为长妃抱养。约松是朗达玛的遗腹子。此二子在敦煌古藏文文书中已不载。

[24] “虎耳”诸奸臣，即指朗达玛大臣韦达纳坚。其名“达纳坚”意即“虎耳”。

[25] 以上七句表明，反佛后的吐蕃民间仍有少数修佛者。又，所谓“具发髻者阿罗汉”，是指当时束着发髻以修阿罗汉果为主的僧人。至于按本教诵经方式诵经，说明修佛者暂时向本教妥协，也就是说借本教之形而行佛教之实，这是在反佛形势下的佛教特点。

[26] “云丹、约松二分权”，是指云丹占据伍如地区，而约松占据约如地区，两方分权而立，相互火并，此即所谓“伍约之争”。这种纷争具有全吐蕃的性质，从河陇吐蕃占领区到吐蕃卫藏本部都是一分为二。从此吐蕃彻底分裂，长期未再形成统一政权。

[27] 吐蕃这时内部纷争，边地哨所也弃之不守，足见吐蕃之弱。

[28] 《敦煌古藏文历史文书》中记载，赞普与宰相经常在各地举行盟会，以便统一集权和协调政策措施，从本部到多麦（mdo-smad）都举行过这类盟会，藏文称作“mdun-ma”，亦即“vdun-ma”。“vdun-ma”，意为会议之会址或会场，在这里也有会议之意。吐蕃此时撤销大小会议，表明吐蕃分裂，已无法举行统一的盟会。

[29] “佛法丝结”，是说佛法像丝绸打成的结子一样紧严。丝结解散，意味着佛法松弛无力了。

[30] 税与乌拉，税（khral）在吐蕃时已有，如粗普寺碑文及第穆萨碑文中都有这种“khral”税之名。但“乌拉”一词在吐蕃时期未见载，直到元代封文中始见“khral”（乌拉）一名，如《西藏画卷》二卷，750页，封文四，即有载：“za-ma-vu-lag-ma-len”。《贤者喜宴》系明代作品，其所载“乌拉”一事似指元明吐蕃（西番）时而言。

[31] 父系部落（pha-tshan-sde），这是以父系族部组成的部落，似源于“父系属民”（yab-vbangs）。（见《敦煌古藏文历史文书》，第六部分，松赞干布传记）“父系部落”的亡散，反映父系王权继承制的衰落。

[32] 此处说阐卡贝吉云丹因遭诽谤而积怨甚深，遂鼓动属民发起大起义，此说甚谬。奴隶起义主要原因是吐蕃奴隶主阶级长期压迫的结果。当然阐卡贝云等大臣无罪被杀也是起义因素之一。

[33] 关于吐蕃奴隶大起义，后文有详载。“奴隶起义”，藏文原意是“奴隶反对王”（rje-la-kheng-log-byas），句中之“kheng”（更）是奴隶等级中的一种，本书前面有载，此不赘述。

[34] 朱杰（vphrul-rgyal），是朗达玛赞普陵墓名称的音译。

[35] 约松之陵名杰吾拉甸，这是吐蕃王室最后建造的一座陵，此后建王陵之制遂废。

[36] “王者奴隶无区别”，这正反映奴隶起义后奴隶们曾获得的重大胜利，具有深远意义。

[37] 吐蕃奴隶起义中，各起义首领曾议定划分占有陵墓，然后掘陵，但松赞干布等陵未被挖掘。挖陵事详见后文。

[38] “九种王系”是在起义中形成的九个新兴贵族的王，又称“rje-dpon-rje-tshan-rnam-pa-dgu”，详见后文。后来又发展成十一个。

[39] “墀达玛乌东赞”也称为“朗达玛”，“朗”意即“牛”。《敦煌古藏文文书》称其为“吾东甸”（vuvi-dum-brtan），《新唐书·吐蕃传》称其为“达磨”。为了统一，译文中皆采用“朗达玛”。

[40] “铁鸡年”是841年，但按唐书载应是836年执政。

[41] 长妃是那囊萨（sna-nam-bzav）。小妃是蔡邦氏（tshe-spong-bzav），其名为尊莫潘（btshan-mo-vphan）。

[42] 逻娑梅如：梅如是墀松德赞时在逻娑所建之寺，地在大昭寺东侧。此即清季所称之木鹿寺（rme-ru）。

[43] 玛仁钦秋即“七试人”中之玛阿咱热仁钦秋（rma-a-tsarya-rin-chen-mchog），著名译师、大德。娘丁增桑布即丁埃增（ting-nhe-vdsin），系吐蕃二钵阐布之一。至此两位钵阐布均被杀害。

[44] 吐蕃此时天灾甚重。对此在《五部遗教》及《松赞干布遗训》中均有较详记载。另参见拙著《唐朝青藏高原的一次大地震》,《地震战线》,1979年第五期。

[45] 朗达玛在西部拉哇园下围棋事。西部是指逻娑之西部。后文又载朗达玛当时在乃塘(ne-thang),看来拉哇园似在逻娑西的乃塘附近。又,"围棋"藏文写作"mig-mang",意为"多眼"或"多格",《敦煌古藏文文书》写作"myig-mangs",当时生活在囊日松赞和松赞干布时的大相琼波邦色(khyung-po-spung-sad)就精通围棋,可知围棋在吐蕃流传甚久。此种围棋流传至今。藏围棋纵横十七道线,汉地围棋纵横十九道线,表面形制两者相同,但两者棋规有明显差别。有关藏围棋事详见程晓流:《古老的藏棋》,载于《体育史料》(增刊),1982年9月版。

[46] 《布顿佛教史》《西藏王臣记》及《西藏王统记》均载朗达玛时在逻娑,故可知朗达玛所读碑文应是逻娑之碑文。

[47] 朗达玛死于842年。有关朗达玛被刺后文有详述。

第十五章　朗达玛之嫡系及其佛教

【译文提要】第十五章共有4节，即拉隆贝吉多吉逃往康地；《后叶尔巴志》载刺杀朗达玛事；朗达玛之嫡系；朗达玛死后的吐蕃佛教。本章主要叙述叶尔巴寺高僧拉隆贝吉多吉刺杀朗达玛（即达磨赞普）的经过、拉隆贝吉多吉被追赶情况，以及他逃往多康地区等。此外，还叙述了朗达玛的所谓嫡系的争论。最后是记载朗达玛后裔约松及云丹时期吐蕃佛教的情况。

通过本章记载的内容看，拉隆贝吉多吉是一名文武双全的高僧，他既出身行武（参见上述译文），又精于佛道，同时有胆有识，终于按计划刺杀了朗达玛赞普。这一切都是他精心策划的结果。更使人重视的是，他还择机逃脱免于一死，而且成为多康一带的名僧，并为吐蕃后弘期培

养了佛学人才。拉隆贝吉多吉一箭结束了朗达玛赞普之命，他出色地扮演了刺客的角色，由是成了吐蕃史上最后一位历史名人。

当然，比起钵阐布勃兰伽贝云（贝吉云丹）的遭遇和结局，拉隆贝吉多吉是幸运的，这也说明拉隆贝吉多吉具有更为丰富的政治斗争经验。不过进一步研究，其刺杀赞普之所以能成功，并又安抵青海藏区，这不能只看成是他个人的行动，而是有某种政治背景的，例如，宗教界的动员，即努桑结益西的请求下山；政界的鼓励，即猎官及鱼官的请求信；还有与朗达玛政敌藏玛王子手下官仆的联合。朗达玛政权中侦察人员的暗中支持，即察觉拉隆贝吉多吉扮演修行的假象后，对他只警告而不捉拿，实际是故意暗示他逃走。所以，由此看来，这些都是拉隆贝吉多吉成功的因素，故而可以说，拉隆贝吉多吉的行动是具有某种代表性的。

拉隆贝吉多吉的行动本身还告诉我们，在吐蕃的政治斗争史上，僧侣总是以种种形式置身其中的，绝不是遁入空门而忘却尘世的，其根本原因就是社会的一切都牵动着佛教界的根本利益。

朗达玛赞普之死，是吐蕃历史的重大转折，朗达玛之子云丹、约松间的“伍约之战”（dbu-gyor-vkhrug-pa），使吐蕃单一的政权从此一分为二(rgyal-rigs-gcig-la-pyogs-ris-gnyis-su-phye)，以至于很快形成“支离破碎”(sil-chad-du-vchad-pa）的局面，为吐蕃人民带来更大的灾难，这也就为奴隶平民大起义制造了有利的条件。

吐蕃奴隶主政权始终是充满着政治斗争的，在每次赞普更迭之际其斗争尤为激烈而明显，朗达玛取代日巴坚掌政是这样，约松与云丹“嫡系之争”本质也是如此，只不过又换了一种形式，长妃那囊氏担心约松将来危及她的权力的那段描写，就是很好的说明。需要特别指出的是，这次“嫡系之争”的结果与以前不同，就是争的结果并未能推出一个统一的赞普来，而是弄出了两张王牌，揣其原因，可能双方背后的实力相当，谁也压不倒谁。另一方面，双方奴隶主间的权利欲望也不再有一点

所谓"全局"观念，宁可使吐蕃政权分裂也在所不惜。剥削阶级灭亡前的状态大抵如此。

约松与云丹时的佛教还是有所活动的，并非"佛法之音毫无所闻"，只不过根据当时的形势改变了形式，也就是不那么正统了，例如改了装束，穿了带领之衣和裙子，束起发髻，成了所谓"具顶髻阿罗汉"。诵经按本教仪式，学本教徒诵经之音。人死了还可以诵《般若经》一类的经。安居住夏的僧人可以回家过俗人生活，也可挨门串户诵经。当然，乱世也必然带来佛教密宗中的所谓"逆行"，"和合解脱"(sbyor-sgrol)的密法就是这时所流行的，甚至更产生"活解脱"(gson-dgrol-byed-pa)的罪恶"修法"。

第一节　拉隆贝吉多吉逃往康地

其时（拉隆贝吉多吉）骑上马，说道："我乃四魔中之最凶恶者，如果杀死暴君就应如此杀之。"随后逃去。众大臣尾追之，然而彼黑人在湖中刷洗了马匹，又将大氅和帽子反转穿戴，说道："我是天神白太岁(lha-gnam-the-dkar-po)[1]。"言罢逃逸。（众大臣）遂疑其为非人（mi-ma-yin)，如是诸追赶者遭到嘲弄。

又谓，追赶者又向远处追去，于是四方均有人追之，其情况是：在东方追赶的人们，追到嘎莫冬dgav-mo-gdong)，随即天黑，（人迹）消失。南方追赶者抵达支曲河岸（grib-chu-vgram)、西方追赶者抵达旬吉陈（shun-gyi-vphreng)、北方追赶者到了孟卡冬（mong-mkhar-gdong)，均云天黑（人迹）消失。（追逐者们）对此情况进行议论，认为此乃神

变所致，当是叶尔巴的拉隆贝吉多吉（yer-pavi-lha-lung-dpal-rdor）。随后即前往（叶尔巴）察看。其时拉隆贝吉多吉已返回叶尔巴，他在修行禅房中抓住鸽子爪，令其飞翔，致使禅房中落满灰尘；继之又燃烧蠢虫使之纷纷乱飞。这样造成（拉隆贝吉多吉）未曾进出过（此禅房）的痕迹[2]。追逐者们见此情况后，说道："(拉隆贝吉多吉）未曾进出该地，仍在彼处。"于是众人返回。然而，有一聪明之人慢慢出现于（此禅房），此人将手放到（拉隆贝吉多吉）的胸上，此人一惊，觉得拉隆贝吉多吉之心在跳动，于是说道："罪犯在此！公家荒地，不得用私犁耕之。"[3]言罢而去。鉴于此言，拉隆贝吉多吉畏惧，随即逃往多康(mod-khams）居住修行[4]。

另有古代典籍载道：赞普朗达玛曾说："我要毁掉一切佛法。"由于赞普口出狂言，于是其小妃说道："还要（杀掉）藏绒努域（gtsang-rong-snubs-yul）地区之努桑结益西（snubs-sangs-rgyas-ye-shes）等精通密咒的五百徒众[5]。"

其时，名叫拉隆贝吉多吉者在叶尔巴岩洞修得真实成就。此人前来，对赞普说道："大王你先前杀人、流放，还有更甚于此两者的行动吗？"于是赞普愤怒，双方随即派遣使者（进行较量）。赞普对前来的努桑结益西（snubs-sangs-rgyas-ye-shes）问道[6]："汝系何人？所做何事？"桑结益西答道："我乃诵持三宝密咒之人（dkon-mchog-sngags-pa-bya-ba），是护卫佛教者（sangs-rgyas-kyi-bstan-pa-srung-ba）。"赞普道："我将灭尽佛教，对此，你现在有何能力？"桑结益西答："我能诵咒，汝可观此功力吧！"随即以手指天，于是见其手指之上有九个黑色铁蝎和七岁牦牛相叠。赞普（见后）畏惧，说道："不可危害诵持三宝密咒之人啊！做佛事吧！"（桑结益西）又说："你再看看这种技能吧！"遂以手做恐吓状[7]，因之出现雷击，毁掉对面山峰之岩石，使之变成碎片。对上述种种，赞普畏惧，言道："不可危害你等徒众啊！"言罢乃去。此后，桑结益西

来到叶尔巴，对（拉隆贝吉多吉）说道："我恐吓了暴君，你把（暴君）解脱了吧！"由于桑结益西的鼓励，（拉隆贝吉多吉）遂之解脱了（暴君）[8]。

第二节 《后叶尔巴志》载刺杀朗达玛事

《后叶尔巴志》（yer-pavi-dkar-chag-phyi-ma）一书载：其时，桑耶和逻娑（bsam-yas-dang-lha-sa）均成了狐狸窝（wa-tshang）[9]。于是猎官及鱼官（rngon-pa-dang-nya-pavi-dpon）[10]寄信给拉隆贝吉多吉，说道："你下来吧！"但在（拉隆贝吉多吉）未下来之时[11]，他得到了本尊佛启示[12]，随后下（山）。带着由五名属民仆从在整个夏天精心饲养的一匹白牧马，又携带着一小口袋酥糕、一张弓及箭和两匹牧马出发了。后来他们将这些隐藏起来，空身到了逻娑（lha-sa），适遇一取水女奴（khol-mo），遂敬礼问道："赞普贵体平安否？"女奴答曰："现在（赞普）早餐后外出了。"叶尔巴之拉隆贝吉多吉随即乞讨水喝，然后返回。继之（拉隆贝吉多吉）扮成黑人黑马而来。其时，赞普正在逻娑之草坪（lha-savi-ne-thang）对日养息[13]。（拉隆贝吉多吉）逼近一箭，然后回旋又射一箭，射穿鼻孔，白色液体随即（从赞普头部）不断流出。诸持咒者对此亦云，此应是集聚了咒力所致。（赞普手下人）[14]骑着赞普的坐骑——桂吉恰玛（rgod-kyi-bya-dmar）追赶（拉隆贝吉多吉）。（拉隆贝吉多吉）说道："不要过来，我是黑魔本尊！"遂对（追赶者）稍有阻止。继而（拉隆贝吉多吉）使马卧于芝浦湖（grib-kyi-mtsho）内，因之（拉隆贝吉多吉及马）变成为白人白马。（追赶者们）说道："此真乃非人也。"随即返

回。（拉隆贝吉多吉）将此马送到查地（skrags）[15]，因此遂称该地为“桂玛塘”（rgod-ma-thang，意为“牝马坝”）。后来，（拉隆贝吉多吉）因在碉楼为调伏鹫鹰而举行火祭，故众追赶者对此均谓：“此确为拉隆贝吉多吉也。”无论是生前的叶尔巴，还是此后（的逻娑），都是圆满的[16]。于是天空有声曰：“赞普朗达玛(rgyal-po-glang-dar-ma）系被突厥霍尔人所杀（gru-gu-lhor-gyis-bkrongs），而拉隆贝吉多吉即佛陀也。”[17]

如是，赞普朗达玛（btsan-po-glang-dar-ma）掌权六年，于四十四岁火虎（me-stag）年死去[18]。总之，法王松赞干布两次执政（rgyal-sa-lan-gnyis-mdsad-pa），逐一算之，此以上已历四十二王（vdi-yan-la-rgyal-po-bzhi-bcu-rtsa-gnyis-song-ngo）[19]。此以后已无统治全吐蕃之王（bod-spyi-la-dbang-bavi-rgyal-po-ma-byang-ba），故对此后则称之为“支离破碎”（sil-chad-tu-vchad-pa）[20]。

第三节　朗达玛之嫡系

此后，即次年之阴火兔年（lo-me-mo-yos），朗达玛之小妃蔡邦萨赞莫潘（tshe-spong-bzav-btsan-mo-vphan）生一遗腹子，因疑长妃夺杀（其子），故常以灯光护卫，于是遂称其子之名为囊德约松（gnam-lde-vod-srung）[21]。

其时，长妃那囊萨（sna-nam-bzav）亦云：“我昨晚生一有牙之子。”并出示此子，诸大臣均惊叹道：“昨晚所生之幼婴何以能有牙齿?!”但被迫仍附合长妃亦即幼婴之母的言论，故称其子之名为墀德云丹（khri-lde-yum-brtan）[22]。然而许多史书均谓云丹非嫡传，虽有此说，但是在九

代王统中大部分是云丹的，这些如非嫡系，那么王的碉堡也就不至于被破坏了，所以长幼二子同为嫡系，可是有些史书仍以偏爱约松的倾向进行写作[23]。

第四节　朗达玛死后的吐蕃佛教

其时，发生了饥荒和瘟疫（mu-ge-dang-yams-nad-byung）。一些毁坏佛法之大臣也遭到了不同的神谴[24]，许多人死了。于是毁佛之人遂同意将二觉卧神像及慈氏法轮（jo-bo-mched-gnyis-byams-pa-chos-vkhor）等，迎请到佛座之上，并予以供奉[25]。

一些人取天然之状，穿着裙子和带有衣领的衣服，剃掉其他（多余的）头发，然后梳成一束顶髻，据说是夏季三月以便安居住夏（dbyar-zla-gsym-dbyar-gsum-dbyar-gnas-byed），居住在寺院之中护持五根本法（gtan-khrims-lnga-srung）。随后当宣布解除安居住夏后，这些人就回到村中过着（俗人的）夫妻生活，因此，就出现了许多这种名叫“阿罗汉具顶髻者”的人（dgra-bcom-gtsug-phud-can），他们成了众生的供养对象（skye-bovi-mchod-gnas-byed）[26]。当时，如成年人死，则诵《般若经》；如青年人死，则诵《般若二万颂》；对于死去的幼儿则诵《八千颂》。

少数智慧高的诵经者能诵佛经集注，红色经书是简略本，黑色经书是详述本，小字经书是释疑本（dogs-pa-dpyad-pa），并出现了一点点具有注释能力的人。

大多数诵持密咒者中断了修炼法，因为没有了修炼，于是就按本教仪规从事佛事，诵读所修行的佛典，然后就到乡村挨门串户诵念佛经，

并由于发展了和合解脱和炼尸等方法，因此还出现了“活解脱(gson-dgrol-byed-pa）现象”[27]。

注释：

[1] 拉隆贝吉多吉刺杀朗达玛前，先以黑木炭将白马涂黑，本人又穿上里黑外白的衣服。刺杀朗达玛后，拉隆贝吉多吉在湖中洗去白马身上的炭黑，又把衣服反穿上（即外白里黑），这样拉隆贝吉多吉就由原来的黑衣黑马，变成了白衣白马，以便欺骗追赶者，错误地疑其为“白太岁”。

[2] 拉隆贝吉多吉杀死朗达玛后便逃回叶尔巴寺，为防追赶者追来查讯，他立即伪造现场：弄得禅房灰尘遍地，飞虫乱飞，使人觉得他未曾步出禅房，否则要留下人的足迹。这种描述仅见于《贤者喜宴》，见该书ja函，木刻版，138页上。又，追赶者追到北方的（mong-mkhar-gdong），据日本山口瑞凤的《吐蕃王国成立史研究》附图：此地在西方，即彭城之西南（见该书914页）。

[3] 此人手抚拉隆贝吉多吉胸部，觉其心猛烈跳动，知其心中有鬼，同时也料其必曾外出。因为像有如此修行成就的拉隆贝吉多吉，一般在正常的禅定状态中时，其心脏及脉搏的跳动是既慢而微的。

再者，所谓“公家荒地，不得用私犁耕之”，这是一句双关隐语，在吐蕃奴隶制时，一切土地、马、牧场等等均属吐蕃奴隶主政权，非经封赐使用，任何人不得侵占据为己有。句中“不得用私犁耕之”就是这个意思。全句对拉隆贝吉多吉来说，就是暗示他干了破坏吐蕃政权（即所谓“公家”）的罪行，这是不允许的。这也就是对拉隆贝吉多吉的严重警告。但此人并未叫人逮捕拉隆贝吉多吉，或许有意放其逃跑？

[4] 拉隆贝吉多吉到达多康地区，也称多麦（mdo-smad）地区。《布顿佛教史》（木刻版，126页上）说是在黄河流域（rma-lung）的阿琼纳

本宗(a-chung-gnam-rdsong)。《安多政教史》亦载此事，并言拉隆贝吉多吉在这一带修行，后曾协助自卫地逃到这里的玛（dmar）、尤（gao）及臧（gtsang）三人剃度出家。见该书青海1982年铅印本，18页。

[5] 藏绒即后藏之绒曲河流域（rong-chu）。桑结益西是当时精通密咒的大德。参见《卫藏圣迹志》附图。

[6] 由此句上下文看，努桑结益西在这里似又是拉隆贝吉多吉被派去与赞普较量的使者。

[7] “手做恐吓状”，这是宗教传说的发咒力时的一种手势，据迷信说法，其手势所生之咒力甚大。也是所谓手印之一，故又谓“期克印”(sdigs-mdsub)。

[8] 此处之“解脱”，藏文原作“dgrol”或“dgral”，均为“解脱”之意，是指杀掉暴君朗达玛，杀掉暴君使其不再作恶反佛。从佛教角度来看，对朗达玛也可谓之“解脱”。《拉达克王系》（弗朗克本，34页）没有用“解脱”一词，而用“特殊的慈悲心”（snying-rje-khyad-pa），意思是说，拉隆贝吉多吉对朗达玛生起“特殊的慈悲心”才杀了他。

[9] 《叶尔巴寺志》原文做“狐穴狼窝”（bla-tshang-dang-spyang-tshang），《贤者喜宴》引文中漏掉“狼窝”二字。

[10] 此处所载“猎官和鱼官”很重要，反映了吐蕃狩猎业和捕鱼业的发达，说明唐代吐蕃捕鱼业受到重视，设官管理。而后来才日益没落，其因或许受到佛教的影响。

[11] 此处所谓让拉隆贝吉多吉“下来”，是指请拉隆贝吉多吉从叶尔巴山上下来，前往逻娑。

[12] 《贤者喜宴》此处引用“yi-dam-gyi-gnang-ba”，今查《叶尔巴寺志》，知原文应是“yi-dam-lhavi-gnang-ba”。《贤者喜宴》漏引“lhavi”字。故原意则为“本尊佛之启示”。此处之“本尊佛”是拉隆贝吉多吉修行时所崇拜的佛。其文说桑结益西请他下山，但他因是信佛修

道之僧侣，不能下山开杀戒，而此时有本尊佛的启示，即赞成其下山，故拉隆贝吉多吉才得以下山。对此，《西藏王臣记》有载："其时，拉隆贝吉多吉在叶尔巴处于连续禅定之中的时候，吉祥天母（dpal-lha-mo）显示征兆，言道：'今日吐蕃获得成就者，除你之外别无他人，因此正是解脱暴君的时候（rgyal-po-sdig-can-bsgral-ran）。'拉隆贝吉多吉遂问僧侣之中的奴隶，了解其因，彼等详述诸种（灭法）史实，因此拉隆贝吉多吉便生起杀机。"（见1957年北京铅印本，103页）

[13] 此段描述拉隆贝吉多吉是一细心人，他先侦察而后行动，并非单凭所谓"神力"。文中之"对日养息"，原文作"gsus-pa-nyi-ma-la-bstan"，用今日的话似相当于"日光浴"，或俗曰"晒太阳"。又，文中所谓之"然后返回"，依上下文看，应指返回到隐藏马匹、弓箭的地方，而非返回叶尔巴。

需要补充一点，就是《贤者喜宴》漏引了《叶尔巴寺志》中一句重要段落。今补之如下。在拉隆贝吉多吉拿着弓箭、牵着马出发后，《叶尔巴寺志》载到："彼等又与臧玛的两名官仆相遇（rnams-kyang-gtsang-ma-dpon-gyog-ra-dang-vdsoms-pa），条件齐备，遂前往嘎洛地方（lga-lo-la-phyin），将武器及用品全部隐藏在要塞中（mdovi-mkhar），然后只身前往逻娑。其时出现一名携水瓶之女奴（khol-mo），（拉隆贝吉多吉）随之敬礼相问：'大王贵体安否？'（女奴）答曰：'现在未曾外出，到卓德洛热(gro-ti-lo-ra）去了。'叶尔巴之拉隆贝吉多吉说：'请给些水喝吧。'然后返回上部（指逻娑北部，此处地势高于逻娑，故为上部——译者注）。"随之扮成一个黑人黑马之人（前往逻娑）。其时朗达玛正在逻娑的草坪上（lha-savi-nevu-thang，"nevu-thang"与"ne-thang"同为"草坪"之意，但也可能指逻娑某地的地名——译者注），于道边对日而坐。（拉隆贝吉多吉）一面带好扳指，一面箭置弦上，继之，（对着朗达玛）先一箭，后一箭，穿透鼻孔，白（液）不断流出……"从这段

《叶尔巴寺志》原文可以看出，《贤者喜宴》所引非是《叶尔巴寺志》的全部原文，一方面有漏缺，一面也有巴卧·祖拉陈瓦的改写（据另外史料）。再者，《叶尔巴寺志》记载了拉隆贝吉多吉等人遇到了臧玛的官仆，这很重要，因为臧玛被朗达玛流放边地——《叶尔巴寺志》说是流放到阿里（mngav-ris-stod-du-bcugs），此时其官仆来到逻娑，而又与拉隆贝吉多吉相遇，或许也参与了谋刺朗达玛的计划或行动。《叶尔巴寺志》所记臧玛官仆之事，为他书所未见。

[14] 追赶拉隆贝吉多吉者，据《叶尔巴寺志》载，是朗达玛的骑士（rgyal-povi-chibs-pa）。

[15] 查地（sgrags），《叶尔巴寺志》写作“grags”。此地在桑耶之西南不远，雅鲁藏布江北岸一带。参见《卫藏圣迹志》附图。

[16] 此处拉隆贝吉多吉烧烟举火，是有意向追赶者表明，拉隆贝吉多吉一直在叶尔巴，并未外出。再者，“无论先前的叶尔巴，还是此后的（逻娑），都是圆满的”，此句意思是说追赶者在上述两地都未发现问题。文中的“逻娑”两字是补自《叶尔巴寺志》（yer-pavi-dkr-chag）。

[17] 所谓天空所发之声，其意是想说明杀朗达玛的不是拉隆贝吉多吉，而是突厥霍尔人所为，从而为拉隆贝吉多吉开脱。

[18] 《汉藏史集》载，朗达玛阴水羊年生，其三十九岁时，日巴坚被弑身死后开始执政，前两年仍按王制行事（lo-gnyis,rgyal-po-tshul-bzhin-byas），阴水猪年受大臣杰多日达纳坚（blon-po-rgyal-to-re-stag-sna-can）的影响开始反佛，为时四年半，即四十四岁阳火虎年身死。（见该书影印本，下册，147页下~148页上）这段史料表明，朗达玛是先信佛而后才反佛的，并非一贯反佛。

[19] 《雅隆觉卧佛教史》（手抄本，42页下）载，自聂墀赞普至朗达玛，共历赞普四十三代（vdi-yar-bcad-la-gdung-rabs-bzhi-bcu-rtsa-sum-song）。敦煌历史文书所记赞普世系共为四十代（见巴黎影印本，

PT、1286、554~556页)。

又《汉藏史集》载，朗达玛被住在叶尔巴拉日仁波(yer-pavi-lha-ri-ring-po)的拉隆贝吉多吉所杀，当时他受到一位由大黑衣天母(lha-mo-nag-mo)所变的妇女的鼓动杀了朗达玛，死于唐蕃会盟碑的跟前，其时朗达玛临死时说道："杀我或在三年之后，或者在三年之前。"(《西藏王臣记》亦有此论——译者注)该书又说，朗达玛之陵在朱陵(vphrul)及杰钦陵(rgyal-chen)之间，其陵之名为"bang-rim-vkhor-lo-can"，此陵的残迹仍存。(该书148页下)

[20] 所谓"支离破碎"，是指从朗达玛死后，其二子争夺王位，各据一方，开始分裂为二，继之又暴发奴隶属民大起义，所以吐蕃王系逃散各地，此形势即谓之"支离破碎"。对此，《汉藏蒙土佛教史》载："二子政权不和，遂逐一分之(mngav-thang-la-ma-vcham-par-so-sor-phye-ba)，故无统治全藏之王(bod-spyi-la-dbang-bsgyur-ba-ma-byung)。(见该书，木刻版，14页下)

[21] 关于约松生年，藏史所载不一，《雅隆觉卧佛教史》说是阴木羊年(shing-mo-lug)，生于雍布拉康宫。(手抄本，43页上)《布顿佛教史》(木刻版，125页下)认为是"阴木牛年"(shing-mo-glang)。《布顿佛教史》还说，小妃为了保卫其子，白天以日光护卫，夜晚以灯光护卫，从不间断，故命其子为约松(vod-srungs，意为"光护"——译者注)。《西藏王统记》(铅印本，238页)又称约松为阿达约松(mngav-bdag-vod-srungs)。

[22] 墀德云丹，藏史又称其为阿达云丹(mngav-bdag-yum-brtan)(《新红史》，影印本，33页下；《西藏王统记》，铅印本，238页)。墀德云丹，据史家考证即《新唐书·吐蕃传》中之乞立胡。据《西藏王统记》载：此子是长妃从一乞丐手中买来的(sprang-povi-bu-chung-skyes-ma-khang-cig-nyos-nas)。何以如此？是因长妃见小妃怀孕，怕小妃生子后将

危害她的权力（bdag-gi-mngav-thang-la-gnod-par-nges-bsam）。又，诸臣为何顺随长妃之言，明知有鬼而不敢说呢？因为害怕长妃势力强大（yum-btsun-mo-dbang-che-bas-smra-ma-nus-te）。以上均见《西藏王统记》，铅印本，238页。

[23] 关于云丹或约松是否是吐蕃王族嫡系问题，一般藏史多认为前者是假，后者为真，如《红史》《西藏王臣记》《西藏王统记》及《布顿佛教史》等等。但《雅隆觉卧佛教史》（42页下）则称云丹是朗达玛的嫡子，“朗达玛长妃之子是墀德云丹”（glang-dar-mavi-btsun-mo-chen-mavi-sras-ni-khri-lde-yum-bstan-yin）。而《贤者喜宴》也认为上述二子均为嫡系，这种认识是值得重视的。认为云丹非嫡系，并大加攻击者是《西藏王统记》（见该书铅印本，239页）。又，所谓“王的碉堡也就不致被破坏了”，是一种反证句，意思是说，奴隶属民起义时，对于凡王系的碉堡均予以毁掉，以泄其愤，云丹及约松的碉堡均被毁掉了，云丹如果非嫡系，其碉堡也不会被毁，从而反证云丹是嫡系。

《雅隆觉卧佛教史》载：约松在其三十九岁时死于雅隆旁塘宫（见该书手抄本，43页上）。

又，据《汉藏史集》（rgya-bod-yig-tshangs）载，当时约松据约如（gyo-ru），其大臣是洁托查详斯（khu-thog-sgra-shang-sri）、俄雅松查杰耶（rngog-yag-gsum-sgra-rje-yas）及俄杰多日格巴（rngog-rgyal-to-re-gel-ba）等。又，当时，云丹据伍如（dbu-gyo），于是与约松双方打仗，谓之“伍约之战”（dbu-gyo-vkhrug-pa-bys，原文写作au-gyor-vkhrug-pa-bys）。由此吐蕃王系一分为二（rgyal-rigs-gcig-la-phyogs-ris-gnyis-su-phye）。见该书影印本，148页下~149页上。

[24] 神谴，藏文作“bkav-chad”，又可译作“天谴”，即意为遭到神的惩罚或天的惩罚和谴责。

[25] 《西藏王臣记》载，“此后，当二王子长大后，诸信佛大臣向

二子说明了原因和理由，于是二子使依言将二觉卧及慈氏像迎请到佛地之上，并在诸寺院举行经常性的供养。”（1957年北京铅印本，104页）

但《雍仲本教佛教史》则载，在约松时，并无佛法，而本教亦未得到发展（民族所藏手抄本，56页下）。《汉藏史集》说：在六十八年间，总之，在吐蕃特别是在卫藏四如（dbus–gtsang–ru–bzhi）地区，未传佛教之音（bstan–pavi–sgra–mi–grags–pa–byung），中断了传戒之规，诸寺院成了狐鼠之窝，荆棘丛生，讲经院成了厕所（bshad–ra–lud–khang–bys），泥塑佛像之地成了乞丐的秘密藏身处，非善之行径多种多样（见该书，149页下）。

[26] 对此，《布顿佛教史》亦载：其时，“在卫藏地区，被下令中断了传戒、讲听佛法等事，寺院中的僧人侍者，穿着带衣领的衣服和裙子，这些被称之为长老阿罗汉（gnas–brtan–dgra–bcom）。所谓的守戒之人，曾守夏三至四个月，但自让开禁之后，从此就不再有住夏了。诸持咒者们，不解密宗续部（之意义）者，干了许多诸如‘和合解脱’（sbyor–sgrol）等等逆行。”（木刻版，125页下）文中之住夏，即令僧人在此时足不出户，诵经守戒，以免伤害虫蚁等生灵。又，“和合解脱”，系指所谓双身法一类的所谓“密法”。

[27] 所谓“炼尸”（bam–sgrub），是佛教密宗秘密法之一种，将尸体作为虚构的肖像，代表佛教的假想敌人的尸体。另有更为荒唐的所谓“炼尸成金”之说。又，从这一段的记载看，这时还从多少有些宗教活动的，并非毫无佛法之音，只不过各方面都发生了变化，如按正统佛教来说，甚至可以说变了形。

又，据《汉藏史集》载：“云丹死年三十六岁，无陵。”（影印本，149页下）他比约松（vod–bsrungs）早死三年。（见《雍仲本教目录》，手抄本，55下）《雍仲本教目录》（khri–dar–ma–vod–srong）说，云丹是被仲康甫（vbrong–khams–bu）刺死的。（见该书手抄本，55页下）

第十六章　吐蕃奴隶起义及王子云丹和约松之后裔

【译文提要】 第十六章共有6节，即伍约之战；吐蕃属民奴隶起义；挖掘藏王陵墓；起义后的赞普后裔；王子云丹后裔；王子约松后裔。本章主要叙述吐蕃属民奴隶起义，其次叙及朗达玛赞普王族经过起义的打击，逃往吐蕃各地的情况。

如果说赞普朗达玛被刺是吐蕃王族失去王权的开端，那么这还仅是其王族内部的问题。但是云丹、约松两王子争权割据，却是一统王朝的分裂之始，这是吐蕃史上前所未有的。继而招致的“伍约之战”(dbu-gyon-vkhrug-pa)，它带来了更为严重的后果。第一，表明吐蕃王族矛盾不可调合，彻底分裂已不可逆转。这种矛盾是以王族争权为现象的奴隶主阶级间的矛盾，其矛盾和斗争与以前有很大不同：这不像以前

个别贵族靠施以诡计搞个宫廷政变所能解决的问题，而是以二王子为招牌，各自背后有外戚、贵族出面，并拥有大量军队，各有一定的根据地，双方采取长期的大规模的武装冲突形式，其时间之长、规模之大前所未见。二十余年的混战，从参战的王族来说，除去耗尽了其本身的力量之外一无所得。而全局性的战争却在吐蕃属民面前彻底暴露了吐蕃王朝的可憎，逼得饱经战争之灾的吐蕃广大奴隶、平民和一般贵族无路可走，吐蕃王族成了全体吐蕃属民的众矢之的。最后，吐蕃王族在政治和经济上以彻底垮台为代价。第二，“伍约之战”可以说是奴隶主贵族自掘坟墓，它为吐蕃属民——奴隶、平民、一般贵族准备了起义的条件。奴隶主集团从整个阶级来说从未像这样削弱，而广大属民也向来没有遇到如此深重的灾难，以致非铤而走险不可，正像奴隶主阶级必然灭亡一样，奴隶阶级起义也势必如此。

起义军首先在多康举起义旗，然后南归，与起自叶如、伍如、约如的起义军相配合，其起义规模正如“吐蕃内乱”带有全局性一样，也是遍及吐蕃全境。起义军声势规模之大，迅速猛烈，斗争之策略坚决彻底。这些实出吐蕃掌权大奴隶主的意料之外，他们几乎是无还手之力就慌忙逃亡。历史上曾不可一世的吐蕃王朝终被吐蕃奴隶阶级埋葬了。

公元869年的起义是吐蕃属民奴隶的一次光辉的革命，它宣告吐蕃旧奴隶制的灭亡，也促使封建经济制度的早日诞生。“十种王系统”(rje–dpon–rje–tshan）的出现，就是封建割据的早期标志。

以赞普为首的吐蕃奴隶主政权从此消失，大部分赞普陵墓被掘，表明起义的主要目的达到了。往日“奴隶不得造反”“不准掘陵”的吐蕃法律，已被奴隶阶级踩在脚下。那些法王的大部分王族子孙，在那以后的时期里，均成了属民或属民的属民(vbangs–dang–yang–vbangs– spy–od)，而众多的奴隶及奴隶的奴隶则傲慢而自大(kheng–dang–yang–kheng–mang–po–dregs–pas–vgying，《贤者喜宴》，ja函，144页上)，

这种阶级地位的变化正是起义的结果。奴隶作为一个阶级，从此迅速发生历史演变，奴隶阶级(bran,yang–branm,nying–gyog,kheng,yang–kheng以及gyung等等）随着历史的发展逐渐降至次要地位，并渐而消失，此后在历史记载上已难再见到这些奴隶名称，即使个别地存在类似的等级，但无论在内容、形式和性质上也已发生了深刻变化，远不能与往日同语了。从这点来说，起义推动了藏族历史的前进，这是不朽的伟大历史功勋。然而遗憾的是，起义最终的胜利果实——新的政权却被新的贵族乘机窃取了，这是藏族人民革命史上的历史教训。

起义后，旧的王族四散逃亡，在旧臣僚的扶助下寻找一隅安身之地，经过数十年的惨淡经营，渐从喘息中有所恢复，但已再无旧日的那种神气。恢复往日的王朝已成幻想，唯有在复兴佛教中求得某种精神上的安慰。

第一节　伍约之战

此后，二王妃掌握各自所属之不同臣僚及属民，于是云丹（yum–br–tan）据伍如（dbu–ru），约松（vod–srong）据约如（gyo–ru），遂暴发“伍约之战”（dbu–gyor–vkhrug–pa–bys）[1]。此种（战乱）情况充斥于大部分藏区，各地逐一分成为所谓：大政（che–srid）、小政（chung–srid）；多部（mang–tshan）、少部（nyung–tshan）；金者（gser–pa）、玉者（gyu–pa）；食肉者（sha–zan）、食糌粑者（rtsem–zan）[2]。

第二节　吐蕃属民奴隶起义

从二赞普各自经过二十三年后的土牛年（sa-glang）[3]起，各种属民奴隶起义（vbangs-kyi-kheng-long-rnams-rim-bar-byang）相继发生[4]，于是犹如“一鸟在空，众鸟聚观效仿”（bar-snang-gi-bya-gcig-la-kun-rub-pa-mthong-ba-la-dpe-byas）。首先韦·廓谢来丁（dbavs-kho-bzher-legs-steng）任首领（lag-dpon），于多康起义（mdo-khams-su-kheng-log-byas）[5]。此后，乘没庐氏与贝氏于伍如争战之机（dbu-rur-vbro-sbas-vkhrugs-pa），韦·洛波洛琼（dbavs-lo-pho-lo-chung）任首领（lag-dpon），发动起义。此后，尚杰赛聂赞（zhang-rje-gass-sne-btsan）于约如（gyo-ru）杀死官长尤聂（dpon-gyu-sne），又因于山腰修筑水渠而不能迎奉王妃贝萨阿莫吉（vbe-bzav-la-mo-skyid-btsun-mo），于是（修渠者）说道：“砍人颈易于砍山腰（ri-mgul-las-mi-mgul-gcod-pa-sla）[6]。”因此綝贡弥楚（mchims-kong-mi-drug）担任了（起义）首领，并说道：“去看夜间开放的核桃花吧！”遂举火号召起义（vod-vbar-kheng-ldog-du-grags-pa-byas）[7]。继之，工域哲纳（kong-yul-bres-sna）地区使用贝莫（vbe-mo）的巧计（也举行起义）[8]。

据谓，上述一切起义均系夜叉阐卡贝云（gnod-sbyin-bran-ka-dpal-yon）所为，至于举行起义之占卜祖师（kheng-log-byed-pavi-phya-mkhan-mes-po）[9]，亦系彼阐卡贝吉云丹所为（bran-ka-dpal-gyi-yon-tan-kho-yis-bys）[10]；土地既然不支持王者又何况人乎？[11]总之，起义乃系所有神鬼同族所为，彼等在乌巴塘(vug-pa-thang）集会发誓，其时阐卡贝吉云丹，骑着青色的铁狼，用铁棒敲着土地，他对众神鬼说道：要把王官（rje-dpon）斩尽杀绝，还要摧毁八座碉堡（mo-kha-brgyad）[12]。于是，此时雅拉香布（yar-lha-sham-po）等等（神灵），遂向贝吉云丹禀告：每神

跟前要有一组王官（lha-revi-rtsa-ru-rje-dpon-tshan-re）。对此，神鬼同族集会同意[13]。继而首先由藏拉甫达拉神（gtsang-lha-bu-dar-lha）做了禀告：依靠冲巴拉孜坚堡（grom-pa-lha-rtse-btsan-pavi-mkhar），没庐氏与久若氏两家族（vbro-dang-cog-ro-gnyis）担任了玛恰（ma-phyar）[14]，遂在藏堆地区（gtsang-stod-yul）形成一组王官（rje-dpon）；其次，卡热琼尊拉神（kha-rag-khyung-btsun-lha）做了禀告：依靠昌卡切赞坚堡（vbrang-mkhar-bye-btsan-btsan-pavi-mkhar），娘氏及囊氏（myang-dang-snang）担任玛恰（ma-phyar），随后在如仓秀聂地区（ru-mtshams-gzhu-snye）形成了一组王官（rje-dmon-tshan-gcig）；第三，唐拉雅秀拉神（thang-lha-ya-bzhur-lha）做了禀告：依靠萨唐同巴坚堡（zwa-dang-dom-pa-btsan-pavi-mkhar），卓氏与玛氏（sgro-dang-rma）担任了玛恰，随后在彭域萨康（vphan-yul-za-khang）形成一组王官（rje-dpon）；第四，雅拉香布拉神（yar-lha-sham-po）做了禀告：依靠纳莫雅孜及玛孜二（坚堡）（sna-po-yar-rtse-mar-rtse），綝氏及尼雅氏（mchims-gnyags）担任玛恰，随后在上雅隆地区（yar-lungs-stod）形成了一组王官（rje-dmon-tshan-gcig）；第五，达木拉本古拉神（gtam-lha-dpun-dgu-lha）做了禀告：依靠恰仓贡囊坚堡（bya-tshang-gung-snang-btsan-pavi-mkhar），尼哇许布（snyi-ba-shud-pu）担任玛恰，随后在达木许洛扎（gtam-shul-lho-brag）地区形成了一组王官（rje-dmon-tshan-gcig）；第六，却拉衮巴拉神（vchos-lha-dkon-pa-lha）做了禀告：依靠甫桂久卡坚堡（phu-gud-co-mkhar-btsan-pavi-mkhar），沽氏及尼雅氏（khu-gnyags-gnyis）担任了玛恰，随后在却地（vchos）形成了一组王官，等等。如是，遂有九种王官及王族（rje-dpon-rje-tshan-rnam-par-dgu），连同却阔坚地区（chos-vkhor-rkyen）的一个小王（rje-lhu）则共有十种（王官及王族）。这些均系经神灵禀奏后形成[15]。此后，阐卡贝吉云丹转变为心慈面软者[16]，遂使王臣和好(rje-vbangs-bsdums)[17]。以上均系《广史》（lo-rgyus-chen-mo）

一书所云[18]。

第三节　挖掘藏王陵墓

在起义之后第九年的火鸡年（kheng-log-nas-lo-dgu-pa-me-bya），经许布达孜（shud-pu-stag-rtse）等四人商议后，将诸陵墓瓜分，并大部分被挖掘[19]：尼雅氏（gnyags）挖掘了敦卡达陵墓（don-mkhar-mdav-yi-bang-so）[20]。蔡邦祥（tshe-spong-zhang）挖掘了杰钦陵墓（rgyal-chen-bang-so）[21]。许布氏（shud-pu）挖掘了僧格坚陵墓（seng-ge-can-gyi-bang-so）[22]。珍却沽（greng-vphyos-khu）挖掘了朱杰陵墓（vphrul-rgyal-bang-so）。尼哇（snyi-ba）得到俄谢（陵墓）（sngo-bzher），致使（该陵）未被挖掘而得以留存[23]。松赞干布陵被没庐氏及久氏（vbro-cog）二人所得，遂得以留存[24]。

第四节　起义后的赞普后裔

约松王（mngav-bdag-vod-srong）之子贝阔赞（dpal-vkhon-btsan），此人建造了一些神殿，后被达孜（stg-rtse）及尼雅氏（gnyags）杀死[25]。

贝阔赞有二子，彼等前往上部（stod），遂统治阿里三围（mngav-ris-bskor-gsum）等地，故有“上部王法如帽（大）”（stod-tu-rgyal-khrims-

zhwa-tsam）之说。此二子之一些世系后裔传到下部，遂统治多麦宗喀之广大地区(mdo-smad-tsong-khavi-yul-chen)[26]，于是乃有“下部王法如靴(大)”（smad-du-rgyal-khrims-lham-tsam）之说。中部卫藏四如地区(bar-du-dbus-gtsang-ru-bzhi）分崩离析（sil-bur-gyur)[27]，从云丹及约松分出来的小王，多分居各地，故其王系（rgyal-rgyud）确未衰落，彼等体态及智慧亦优于他人[28]，贵族之善行使众生快乐，此后这些人成了诸贤者予以颂扬的对象。

第五节　王子云丹后裔

再者，墀德云丹（khri-lde-yum-brtan）之子是墀德衮年（khri-lde-mgon-mnyen)。墀德衮年之子是墀德日巴衮(khri-lde-rig-pa-mgon）及尼玛衮（nyi-ma-mgon)[29]。

尼玛衮之子尼约贝衮（nyi-vod-dpal-mgon)。尼约贝衮之后裔多在垅雪（klung-shod)、彭域（vphan-yul)、多兑（mdo-stod)[30]。

长子日巴衮之子是德波（lde-po）及多吉巴（rdo-rje-vbar)。德波之子是拉甫哇坚巴（lha-bug-can-pa）及塔拉扎巴（thar-lha-prag-pa)。多吉巴之子是墀旺久赞（khri-dbang-phyug-btsan)。墀旺久赞之子是擦拉益西坚赞（tsha-la-ye-shes-rgyal-mtsan)。擦拉益西坚赞之子是墀巴（khi-pa)。此父子二人做了桑耶（寺）的侍者（bsam-yas-kyi-zhabs-tog-md-sad)，而其时卫藏十人（dbus-gtsang-gi-mi-bcu）从康地归来（khams-nas-byon)[31]。

墀巴之子是阿咱热（a-tsa-ra)、格隆（dge-slong）及喇嘛波底热咱

(bla-ma-po-dhi-dve-dsva)。长子阿咱热之子是陈波哇（phreng-po-ba)、江久哇(lcang-rgyab-ba)、拉巴朗巴（blag-pa-lam-pa)、哲甫巴（grib-pa)、聂塘哇(snye-thang-ba）及隆巴臧布（lum-pa-rtsang-po）等。格隆之后裔是贝喜哇(spel-zhi-ba)。波底热咱之后裔是拉尊温莫（lha-btsun-sngon-mo)、木容巴（smug-rum-pa)、拉支罔巴（lha-vbri-sgang-pa）等。在温（von)、俄（rngo)、恰塘（chab-thang)、桑耶（bsam-yas）及臧布(rtsang-po）等地广为发展者均为云丹之后裔（yum-brtan-gyi-rgyud)[32]。

第六节　王子约松后裔

名为囊德约松者，彼系王族后裔（rgyal-rgyud)，这是无争议的。此人生于雍布拉康（pho-brang-yun-bu-bla-sgang)，彼三十九岁的木蛇年(shing-sbrul）时死于旁塘宫（pho-brang-vphang-thang)[33]。

约松之子贝阔赞王（mngav-bdag-dpal-vkhor-btsan)，此人在其父十九岁的木鸡年时生。贝阔赞二十一岁时其父死，随即执政，并建造了缅隆寺(sman-lung）等八座寺院。三十一岁时死[34]。其长妃之子是吉德尼玛衮（skyid-lde-nyi-ma-mgon)，其次妃之子是墀扎西孜巴贝（khri-bkra-shis-brtsegs-pa-dpal)[35]。上述二人之政权因被云丹夺去，于是前往上部(stod)[36]。扎西孜巴贝居拉堆（la-stod)。尼玛衮去阿里（mngav-ris）时，大臣尚巴曹仁钦德（blon-po-zhang-pa-tshab-rin-chen-sde）及久若来扎拉米（cog-ro-legs-sgra-lha-legs）二人，将尼玛衮送到切玛雍仲（bye-ma-gyung-drung）地区，巴曹氏送给尼玛衮一件狼皮斗篷，久若氏送给尼玛衮一头骡子[37]。二人送罢物品流下眼泪。此时尼玛衮王说道："我如果

在阿里掌握了政权，将分别选派你二人之女（为妃）。”言罢乃去。诚如所谓：“贵族所行将有显示。”由于尼玛衮行为高尚、智慧广博，而使阿里三围众人满意，遂请其为王。尼玛衮于布让（spu-rangs）建造了尼松堡寨（sku-mkhar-nyi-bzungs）[38]。二大臣(blon-po-gnyis）各献一女为妃。

久若氏妃之子谓之“上三衮”（stod-kyi-mgon-gsum），其间之长子是贝基德日巴衮（dpal-gyi-lde-rig-pa-mgon），占据玛尔域（mar-yul-bzung）。次子是扎西德衮（bkra-shis-lde-mgon），占据布让（spu-rangs）。幼子是德祖衮（lda-gtsug-mgon），占据香雄（zhang-zhung）[39]。

注释：

[1] “伍约之战”（dbu-gyor-vkhrug-pa-byas），在藏文史书中多数为这种写法，但《西藏王臣记》写法不同，该书载：“再者，属民不和，约松据云如（gyon-ru），云丹据布玉如（sbus-ru），由是遂生大乱（vkhrug-long-chen-po-byung-ba）。”（该书，民族出版社1957年排印本，104页）文中之所谓“云如”（gyon-ru）当是对“伍如”（dbu-ru）一带的另一种称呼和写法，是与后藏“叶如”（gyas-ru）相对而言，即左右二如之一。但是，“布玉如”（sbus-ru）一说甚为罕见，仅见于《西藏王臣记》，而且与吐蕃四如之设的名称不合，也就是说不见此称。看来可能是原文刻版之误。其地当指多数藏文史书所载之“伍如”（dbu-ru）辖地而言。例如，《西藏王臣记》说，松赞干布时曾在布玉如（sbus-ru）地区建嘎才寺（见该书53页）。而《贤者喜宴》（见本书第三章）则说“于伍如（dbu-ru）建嘎才寺（ka-tshel）”。可见所谓“布玉如”地区与“伍如”地区当指一地。又，“伍如”地区系指以逻娑小昭寺为中心的地区；“约如”地区是指以雅隆昌珠（yar-lungs-khra-vbrug）为中心的横跨雅鲁藏布江南北的地区。（见本书第二章）

“伍约之战”的重要意义在于它是吐蕃开始分裂的标志，也是吐蕃王

朝覆亡的重要转折点。

吐蕃“伍约之战”，其初始就是权力之争。藏史对这种“权力之争”的原因记载不多，而汉文史书略有补充。朗达玛842年死，以争夺赞普王位为标志的权力斗争也就随之展开。朗达玛死后“无子，妄相立其妃琳氏兄尚延力之子乞离胡为赞普，才三岁，妄相与妃共制国事，吐蕃老臣数十人皆不得预政事。首相结都那见乞离胡不拜。曰：（赞普宗族甚多，而立琳氏子，国人谁服其令，鬼神谁飨其祀！国必亡矣；比年灾异之多，乃为此也。老夫无权，不得正其乱以报先赞普之德，有死而已！）拔刀擩面，恸哭而出。妄相杀之，灭其族，国人愤怒”（《通鉴》，卷二四六，37页上）。《新唐书·吐蕃传》亦载：“三年，国人以赞普立非是，皆叛去。”上引文有三点与藏史所载有异，即汉文说朗达玛无子；而藏史说有两子，一嫡出，一为抱养他人之子。再者，所谓乞离胡（即云丹），藏史多说是乞丐之子，但汉史说是长妃“琳氏兄尚延力之子乞离胡”。第三点相异处，关于“吐蕃内乱”的原因，汉史说是因为是立“赞普宗族”还是外族的分歧，但藏史则说其因源于两子争权的问题。

汉藏文史料关于“吐蕃内乱”的原因虽说法有异，但有两点却是共同的，即指出争夺赞普权位的问题是关键所在。而另一点则指出母后外戚是此次争权的主要背后策划者。也就是说，朗达玛之死，赞普宗族掌权的局面也就开始结束，外戚背后操纵政局，“妄相与妃共制国事”，可见外戚势力之大。

上述史料表明，两个王子都是傀儡。按藏史说，两王子出生大体同年，汉史说“才三岁”，这告诉我们两个王子是不可能掌权的，完全受制于母后。但母后外戚掌权必须有其他大臣的支持，其中“妄相”即是这种重要人物。汉文没有指出“妄相”姓名，藏史也所云不明。《布顿佛教史》记载朗达玛有两个大臣，一个是韦杰多日（dbas-rgyal-to-re），被任命为内相（nang-blon）。另一个是那囊·杰擦赤松（sna-nam-rgyal-tsha-

khri-gsum)，并说此二人均做了许多反佛的事（该书木刻版，124页下）。照这种记载，上述二人应均属“妄相”之列。但是，汉文史料指出“首相结都那”是反对乞离胡（云丹）的，那么“结都那”是谁呢？《汉藏史集》说，朗达玛的大臣是杰多日达纳坚（blon-po-rgyal-to-re-stag-sna-can），此人在《敦煌藏文文献选》中又被写作：“dbavs-rgyal-to-re-lhag-snyas”（巴黎影印本、Ⅱ、P、1287）。《汉藏史集》作“rgyal-rto-re-stag-sne-can”（148页上）。从“结都那”与“杰多日达纳坚”的对音看，应是一人。如是“结都那”（杰多日达纳坚）就似应被排除在“妄相”之外。那么妄相就应是那囊·杰擦赤松（sna-nam-rgyal-tsha-khri-gsum）等人。《〈新唐书·吐蕃传〉笺证》将“大相结都那”推断是那囊·杰擦赤松，这从上文可知在对音上是不合的。

从十四章、十五章看，韦·杰多日达纳（结都那）是赞普朗达玛的忠实支持者，当为朗达玛之“妄幸之臣”。但从汉文史料看，从朗达玛死后，杰多日达纳改变了态度，即同其他“妄相”发生了根本分歧，他站在小妃的立场，支持了约松，这是藏史所说的朗达玛的嫡子，可谓“国族”或“赞普宗族”，这同朗达玛一贯支持赞普王系的立场相一致。他这样做就被有实权的长妃排挤，从而“不得预政事”，所以他后来发出“老夫无权”的慨叹。

总之，“伍约之战”是长妃、乞离胡（云丹）、妄臣那囊·杰擦赤松为一方与幼妃、约松、韦·杰多日达纳（结都那）为一方的纷争，其实质是吐蕃贵族内部的权力之争。

[2]“大政、小政；多部、少部；金者、玉者；食肉者、食糌粑者”，这些是随着“伍约之战”在吐蕃的漫延过程中形成的各种小割据势力，各霸一方。这些都非赞普王族。这表明“伍约之战”的结果使吐蕃更加分裂，战乱波及面更加扩大，反映了吐蕃王族已无回天之力，日益衰弱。另外也为最后的奴隶起义做了准备。吐蕃这种内乱从“伍约之战”起，

几乎乱了二十二年。

[3] 土牛年（sa-glang），即《红史》（北京排印本，40页）所载之“阴土牛年”（sa-mo-glang），此年即869年。《贤者喜宴》说，这年是两个赞普已经过二十三年了，上推23年，应是847年，可知“伍约之战”应始于847年。《新唐书·吐蕃传》也说：“三年，国人以赞普立非是，皆叛去。”文中之三年当是大中元年，即847年。这就是说，到土牛年时，“伍约之战”引起的吐蕃内乱已进行了二十三年了。但朗达玛死后的贵族间拥王子的争位之乱却发生较早，从会昌二年（842年）即朗达玛死的当年就开始了（见《通鉴》，卷二四六，37页），至于公开爆发大规模的“伍约之战”，则是在847年。

[4] “属民奴隶起义”（vbangs-kyi-kheng-log-rnams-rig-par-byung）。其写法不一，《西藏王统记》（北京排印本，239页）作“阴土牛年起义”（sa-mo-glang-la-gyen-log-byung）；《红史》（北京排印本，40页）作“sa-mogla-nga-la-khung-lag-byung”；《汉藏史集》（上册，影印本，148~149页）作：“‘伍约之乱’发生，王族一分为二，沽托查祥斯（khu-thog-sgra-shang-srid）、俄雅松查杰耶（rngog-yag-gsum-sgra-rje-yas）、俄杰多日格巴（rngog-rgyal-rto-re-gel-ba）任大臣。彼等王臣（rgyal-blon）福德衰落（bsod-nams-chung-pa），遂于阴土牛年发生起义（sa-mo-ngagl-la-khengs-lakh-byung）。”《西藏王臣记》（北京1957年排印本，104页）作：“此后不久，遂有起义发生（de-nas-mi-ring-bar-gyen-vog-byung）”；《新红史》记载有些特殊，该书（西藏人民出版社1982年排印本，38页）载：“约松在世六十年，在第二十九年时乃有‘王仇之乱’（vod-srong-kyis-lo-drug-cu-bzhugs-shing/nyi-shu-rtsa-dgu-lon-dus-rje-khon-gyi-vkhrug-pa-byung）”；《汉藏史集》（153页下）说是在云丹之子墀德衮年及日巴衮之时爆发奴隶起义；《汉藏蒙古佛教史》（民族宫藏本，木刻版，14页下）载：“先是，因佛法及王法之过，遂有

属民奴隶起义（sngar-chos-khrims-danggyal-khrims-nor-bavi-rkyen-gas-vbangs-gan-log-byung-nas）。”869年的属民奴隶起义规模很大。

[5] 此次吐蕃奴隶起义虽具有全局性，但却是依次发生的，正如本章所载，首先于“多康起义”（mdo-khams-sa-kheng-log-bas）。《西藏王臣记》（1957年排印本，104页）亦载，奴隶起义“首始于康”（thog-mar-khams-nas-log）。《汉藏蒙古佛教史》（木刻版，15页下）亦说：“起义之初，始向多康下部（gyen-log-dang-po\mdo-khams-smad-nas）。”上述之康（khams）、多康（khams）或多康下部（mdo-khams-smad，亦可称作“多康多麦”），在古时，所谓康地包括今甘、青、川等藏区，并非像今日专指昌都以东至康定一带的“康区”。《莲花生广传》就说青海湖地区（dbyar-mo-thang）在北方康地（khams）。

起义在康地爆发是有原因的。因为河西或者河陇地区，是吐蕃占领区，这一带集中了以吐蕃高级将领为首的大量吐蕃占领军，也是吐蕃人数最多的随军奴部——温末部的驻地。这些占领军已统治这一带长达60余年。从大量的敦煌及新疆出土有关这一带的藏汉文史料看，这里已成为吐蕃本部的政治、经济、军事及属部的东方重地，直接关系着吐蕃本部的生存，这里的各种变化都直接牵动着吐蕃本部的变化。但奴隶起义前夕的这里是怎样一种情况呢？简要情况如下：

1.此处同吐蕃本部一样，在立赞普上也分为两派，并相互残杀，可以说是“伍约之战”在河陇地区的延续。其支持正统赞普王族的是“国相尚思罗”和“鄯州节度使尚婢婢”（见《吐蕃传》）。而“洛门川讨击使尚恐热”是以反对乞离胡为名，实际是想自为赞普。上述两派各挟吐蕃、苏毗、吐谷浑、回鹘、羊同、羌、龙及温末等兵，相互攻杀，给各族人民带来了重大损失，“五千里间，赤地殆尽”（《通鉴》，卷二四九）就是这种情况的典型描述。从而引起吐蕃一般官兵的反战，其表现就是“所部多叛”（《通鉴》，卷二四九，大中五年条）。这种混战直到866年尚

恐热于西川被杀之时。

2.“时吐蕃大乱”（《通鉴》，卷二四九，大中五年条）的情况下，张义潮将瓜、沙等十一州“河湟之地尽入于唐”，将吐蕃占领军逐至星宿岭以南的吐蕃牧地。受到战争折磨的吐蕃官兵处于进退维谷的艰难境地，其中原主要将领或在混战中死去，或是归唐，如吐蕃酋长延心率河清二州及浑末部万帐归唐（857年）。此时，吐蕃兵已成群龙无首之势，作为随军奴部——温末部也是“奴多无主”，“遂相纠合为部落”。总之，久居这里的吐蕃残留官兵只有南归本部一路可走。

3.河陇原吐蕃官兵久居这里，深受汉地封建经济制度的影响，并已在很大程度上改变了原本部奴隶制经济而实行某种封建经济。如给吐蕃官兵划拨口粮地（《〈新唐书·吐蕃传〉笺证》，115~116页）；广泛实行封建性质的私有财产，如“作物田”，私有耕牛、农具、相互伙耕（出处同上），吐蕃将领接受私送田园（tshal-zhing），然后委派自己的私人代理人成为地主(zhing-bdag)，遂在辖地内建立民宅（khang-khyim），插上木栅(zhing-ra)，丈量辖地，立起木牌（khram-tu-btab），建立土地文册(zhing-yig-dkar-chag)，遂成自己私田（bdag-gi-zhing）（《敦煌藏文文选》，巴黎影印本，Ⅱ、P、1078号卷子）；封建借贷关系的出现，如借麦不能按期偿还，则需增以二倍偿还，借者要将自己所有的庄稼、牛及室内一切用具等物偿交借麦人（《新疆发现吐蕃藏文文书》，Ⅱ册，58页，沙州条，11A）；寺院已具寺院庄园的地主经济的性质，如敦煌藏经洞发现的《敦煌寺丁壮东牛役簿》，内载敦煌龙兴等十三寺寺户的劳役账，寺院集攫了大量土地，寺院辖有生产所需之一切“营田夫”、各种工匠、牧人及杂役，这些已具有地主庄园及农奴的性质（中国科学院历史研究所《敦煌资料》261页，原卷为S、0542）。这些新的封建经济比吐蕃奴隶制经济要进步得多，这对百受折磨的吐蕃一般奴隶（军官）及奴隶（士兵），具有强烈的吸引力，激发他们变革的强烈要求。

由于上述主要原因，吐蕃属民奴隶起义遂首始于河陇。藏文史料只载起义领袖是韦·廓谢莱丁，未见具体事迹。这很可能指的是吐蕃奴部——温末（浑末），《通鉴》载："及论恐热作乱，奴多无主，遂相纠合为部落，散在甘、肃、瓜、沙、河、渭、泯、廓、叠、宕之间，吐蕃微弱者反依附之。"（卷二五〇，二二页上）据此可知，这些温末部已经独立，而且在862年向唐入贡（出处同上）。藏文所说吐蕃在这一带的奴隶起义，很大可能就指的是这些温末部的随军奴隶。这些长期背井离乡的奴隶士兵，其中一部分留居该地，而另一部分南返吐蕃本部，从而成为吐蕃本部广大属民奴隶的起义榜样。

奴隶起义声势、规模均是空前的，包括奴隶、平民及一般贵族、军官等等。多康义旗高举，吐蕃各地依次效仿。《西藏王臣记》（1957年排印本，104页）说："一鸟腾空，众鸟聚而效仿为害（da-yang-gyen-log-ni/nam-mkhav-la-bya-gcig-vphur-bar-bya-gzhan-mang-po-vdus-te-gnod-pa-byed-par-dpe-byas）。"这种比喻是与《贤者喜宴》相同的，所不同者它是站在奴隶主立场上说话，对奴隶主说来，奴隶起义可谓"为害"，但对广大奴隶和社会进步来说却是奇功一件。

首先效仿起义的是后藏叶如地区，而后依次是伍如及约如。《汉藏蒙古佛教史》（民族宫藏本，木刻版，15页）载："属民奴隶起义的情况是，由于国政失误，遂有属民奴隶起义（rgyal-srid-nor-su-stor-pas-vbangs-kyi-gyen-log-gyur），由于属民奴隶藐视王者，乃有天灾乱世发生（vbangs-kyis-rje-la-brnyas-bas-ge-dus-vkhrugs-langs），起义之初，始自多康，继而自上部藏地之叶如（gtshang-gyas-ru），然后是伍如（dbu-ru）及约如（gyo-ru，原文作"gyas-ru"，因前已有叶如，此又重出，当是"gyo-ru"之笔误，今改之——译者注）之起义发生，旋即依次于吐蕃全境发生起义（rim-gyis-gyis-log-yul-phyogs-kun-tu-byung-ba）。

[6] "砍人颈易于砍山腰"，这是流传藏区的谚语，亦有的说"砍人

头易于山头”者，意指向统治者进行武装反抗，停止为统治者进行劳役。此即所谓“平山头”说，流传较广，并有民间故事存世。

[7] 此句是说起义者借口，乘属民夜看核桃花之机，聚众起事，以火为号。

[8] 工域哲纳是约如地区的东端，详见本书第二章。

[9] “占卜祖师”（phyu-mkhan-mes-po）。在古代吐蕃，凡行事多先请“占卜师”占卜，然后决定行动（见《敦煌藏文文献选》，伯字55号卷子，Ⅰ卷）。军队中也必有此种“占卜师”。在吐蕃政治活动中，如会盟，也不可缺少“占卜师”。汉文所称之“巫”者，即包括这种人。这同古代本教有密切关系，这类人有男、有女，女者称“ma-mo”。传说这类人可传达神言，是神、人之间的信息传达者，信誉颇高。在吐蕃政治斗争史中，这类人多次参与，起了重大蛊惑作用。此处将阐卡贝云誉“占卜祖师”，就是说他是起义行动的鼓动者。

[10] 阐卡贝吉云丹，即钵阐布勃阑伽贝吉云丹。此人之名在敦煌藏文文献写作“ban-de-chen-po-dpal-gyi-yon-tan”，此人曾到过河西。详参黄文焕：《河西吐蕃文书中的“钵阐布”》，载于《中国民族古文字研究》，社会科学院出版社1984年版，222~236页。

[11] “土地既然不支持王者又何况人乎？（mi-bas-sas-kyang-rje-ru-ma-theg-nas）”此句之意是，奴隶起义如此迅猛，直指吐蕃之王，这种情况表明，最有力量的大地也支持不了行将垮台的赞普王权，既然如此，世间的人有谁能扶住王位宝座不倒呢?! 总的意思是说，王朝已无人支持，必然垮台，

下文所述，亦将阐卡贝云神化，误认为他是神通广大之人，各地护法神也得向他禀奏，他鼓动各地奴隶主乘奴隶起义之机搞地方割据。显然这是受到了后世佛教思想的歪曲。

无疑阐卡贝云之死实属冤屈，并引起吐蕃属民的不满，但奴隶起义

本因却非死者阐卡贝云所致。当然，起义者将阐卡贝云神化，并加以利用，这是有可能的，实际上也这样做了，因为在长期受佛教影响的吐蕃社会这样做也是能起作用的。

起义的根本原因，正如《汉藏蒙古佛教史》等书所说，在于“国政失误”和“佛法和王法之过”。“伍约之战”的王族争权，使属民无法生存。正如《莲花生广传》（木刻版，168页上）所说：“王族约松、云丹，兄弟不和，而生伍如约如之乱，昼夜混战，为时十二年，颇多杀人致死之事。云丹收集一切税金奴役属民（gcan-dgu-yum-brtan-khyer-te-vbangs-rnams-vkhol），当王系至九十八世之时，遂出现一位无德之王，继而发生众属民奴隶起义，这是对王的报应（vbangs-rnams-khengs-log-rje-yi-la-yogs-vbyung）；上无三者下无属民（steng-na-rje-med-vog-na-vbangs-med-pa）。”《五部遗教》（木刻版，ca函，157页上）亦载：“王与属民不和，内部分裂（rje-vbangs-mi-vcham-nang-gyes-byed），遂有夜叉起义（gnod-spyin-khengs-log-byung-tsa-na，此处之“夜叉”，指天神也表示愤怒——译者注），于是贱民攀登到国王（头上）（ma-rabs-gong-mavi-sdeng-snyeg）；“天时反常，天空呈血红之色，日月同时并行，雨水不调，遂有旱灾”；“女巫反抗，吐蕃全境遂之瘟疫流行”；同书（58页上）又载：“军队交战，吐蕃境内尽是各类军士；在洛域门域边地能遇到吐蕃农区人，而大量边地人又出现在吐蕃卫地（bod-rnams-lho-mon-mthav-la-thug/khams-pa-mang-po-dbus-su-vbyung）”，上述数例，说明吐蕃属民在兵连祸结之下，几无宁日。吐蕃王朝已成为众矢之的。《五部遗教》说，当时天怒地怒（指地震“sa-vkhpl-chen-po”——译者注），神怒鬼怒，甚至边地捕鸟者（khams-kyi-bya-thul）及墨竹工卡的二王妃（mal-grovi-btsun-mo-gnyis）也起来反抗（出处同上）。说明吐蕃王朝已处于天怒人怨的境地。吐蕃属民就是身处绝境而奋起反抗的。

[12] 八座碉堡，可能是吐蕃当时王族分布在各地的重要驻地，摧毁

这些碉堡，也就表明搞垮了王族统治。

[13] 神鬼同族集会，这是原作者的一种迷信说法，实际上是起义者集会。下述各种神，如雅拉香布（即雅隆地区保护神）等等，都是各地的保护神。

[14] 玛恰（ma–phar），此词不知何意。从全文看应是起义队伍中的一种重要官职名称，负责起义的总领导。

[15] 向神灵禀奏事，这反映了当时起义者还受着宗教的影响，借神灵之名而行事。当然，这也是原作者的迷信之词。

[16] 阐卡贝吉云丹心变软，这与开始描述他因屈死而怒气冲天，并鼓动起义相呼应，“心变软”之说此亦属妄谈。

[17] 遂使王臣和好，指起义后期各王族四散奔逃，然后定居一方。各逃亡之王族大都有一批随从旧臣僚相伴，对此无所谓“和好”可言。至于属民起义打击王族，并未穷追全歼，从而使旧王族得以残留，也无所谓“和好”。再说起义平息是一个漫长的过程，其结束是起义者本身的行动，与阐卡贝云心变软无涉。

[18] 这十个王官（rje–ngpon）及王族（rje–tshan）系统，大都是一般贵族，也可能有原某氏族的奴隶出身者，他们乘起义之机搞了上述十个地方割据势力，这些就是吐蕃从奴隶制走向封建割据的开始。有关奴隶起义的这种较详细的记载，仅见于《贤者喜宴》的记载。

[19] 起义掘陵一事，反映起义军对吐蕃王族之恨。掘陵是在877年（火鸡年）。其他藏史说起义军将吐蕃王陵全部挖掘，此说不确。

[20] 敦卡达陵，这是雅隆河谷藏王墓（vphyong–rgyas–kyi–bang–so）之一，是最早的墓葬群，从墀年松赞起就建陵于此。该地叫“don–mkhar–thang”。这里埋葬许多赞普，各有其名。此处仅提敦卡达陵太笼统。

[21] 杰钦陵是丁墀赞普陵。

[22] 僧格坚陵是都松芒波杰陵。

[23] 朱杰陵是朗达玛赞普陵。俄谢陵是芒松芒赞陵。

[24] 松赞干布陵未被挖掘。从上述所掘陵墓看，说明包括松赞干布陵在内的不少陵墓并未被掘，因为不少陵墓的名称并未被提到。

[25] 贝阔赞又作德贝阔赞（lde-dpal-vkhor-btsan），他曾在阿里建八座寺院并写了许多般若等佛经（见《拉达克王统记》，弗朗克本，35页）。贝阔赞在江孜一带曾建有谢嘎杰孜五堡（shel-dkar-rgyal-rtse-lnga，见1983年西藏排印本，5页），后被刺于娘若香波城（即今江孜城，见东嘎·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，唐景福汉译本，甘肃民族出版社1984年版，27页）。又说此人三十一岁时被刺于夏卡（shar-kha，见《新红史》，38页）。又，贝阔赞是久若妃杰莫列（cog-ro-bzav-rgyal-mo-legs）所生，生于雅隆旁塘，他在娘麦（nyang-smad）、锥甫麦隆（sgrol-buvi-smad-lung）等地建寺八座。其大臣是“spyang-rgan-a-po”和“vbrog-drig-dgra-ldong”。三十三岁被聂氏及达孜哇（snyegs-stug-rtse-ba）杀死于雅隆香波（yar-lungs-shor-po，见《汉藏史集》，153页下）。

[26] 此句是莲花生对墀松德赞的预言，莲花生初见墀松德赞，墀松德赞迎莲花生时，未系外衣的腰带，手持一升金粉，莲花生见此装束，遂做此预言。

[27] 此记载另见《西藏王统记》：rgyal-po-kyi-dbu-la-la-thod-gsol-pas/sdod-du-mngav-ris-zhu-cem-cim-la-khrims-shig-chags/zhabs-la-chag-gsol-pas-smad-du-mdo-khams-lham-tsam-la-khrims-shig-chags/sku-lus-la-sku-rags-ma-bcings-pas/bang-vdir-rgyal-khrims-myur-du-vjig-nyen-yod/von-kyang-rin-po-chevi-phyag-rten-phul-bas-chos-byar-btab-gsungs-so（见该书北京排印本，203页）

[28] 这是原作者从外貌对吐蕃王族后裔的过誉之词。

[29] 又见《西藏王统记》，239页。又，云丹死年36岁，无陵，参见《汉藏史集》，上册，149页下。

[30] 《西藏王统记》作“rlu-shod”及“mdo-khams”（该书239页）。

[31] “擦拉益西坚赞”及“墀巴”，《西藏王统记》分别作“tsa-na-ye-shes-rgyal-mtshan”及“mngav-bdag-khri-pa”，在二子之时，“佛教之火花自多康燃起”（bstan-pavi-me-ro-mdo-khams-nas-lang-ba-yin），见该书240页。当在朗达玛灭法时，从卫地逃往康地的尤格琼（gyo-dge-vbyung）等人学法，这时尤格琼等十人学成佛法返回卫地。此即佛教后弘期下路弘传之始。又，拉甫哇坚巴又作“yar-stod-phug-pa-can”（《新红史》，43页）。

[32] 《西藏王统记》（240页）说，该系在吉约（kyi-gyor）地区的后裔改名为觉卧（jo-bo）。《新红史》（43页）说，“jo-bo”一名始自拉尊波底热咱（lha-btsun-bo-rti-rwa-jwo）之时。这一系在桑耶地区繁衍，故其子“拉尊温莫”又称作“bsam-yas-lha-btsun-sngon-mo”（《新红史》，44页）。云丹这一系统后裔很多，如后来著名的第巴拉甲里哇（sde-pa-lha-rgya-ri-ba）、擦绒宰波（tsha-rong-rtsad-pa）、第巴甫才哇（sde-pa-bu-tshal-ba）及拉灵嘎哇（lha-gling-dkar-ba）等均是此系所出（《新红史》，44页）。这一系在后弘期（bstan-pa-phyi-dar）的宗教发展中起重要作用的是擦拉益西坚赞，他又称“bsam-yas-rtsad-po-tsha-na-ye-shes-rgyal-mtshan”。他做施主，派鲁梅促陈喜饶（klu-mes-tshul-khyims-shes-rab）等九人赴康求戒（khams-mu-sdom-pa-len），求戒学成后全部返回桑耶。但其时擦拉益西坚赞已死，其子阿达墀巴（mngav-bdag-khri-pa）任施主，首先大力发展比丘、沙弥等受戒僧人，继而建立各种寺院道场（nnas-gzhi），遂有“弘法”（bsdan-pa-dar-ba）之誉。（见《新红史》，44~45页）藏史多赞该系“恩德广大”（bkav-drin-che-ba）。这种重新剃度僧人弘法，时间说法不一，以朗达玛灭法之时算起，有说经过七十余年及九十余年者，亦有说经过一百余年者。

[33] 囊德约松死于木蛇年，照《贤者喜宴》这种记载，应是885年死。又，旁塘宫即“yar-lungs-vphang-thang”。约松有陵，在朗达玛(bang-so-vphrul-rgyal)之后，陵名久拉甸(skyivu-lha-rten)，从此以后再无建陵之制(de-phyin-chad-bang-so-rtsig-pa-yang-nub-so)。见《雅隆觉卧佛教史》，手抄本，43页上；《汉藏史集》，上册，149页下。

[34] 贝阔赞事迹请参见前面有关注释。

[35] 吉德尼玛衮之母是蔡邦氏(tshe-spong-bzav)，携此子居约如(gyo-ru)；墀扎西孜巴贝之母是贝萨朋杰(vbal-bzav-vphan-rgyal)，携此子居伍如。见《汉藏史集》，上册，153页下。

[36] 吉德尼玛衮及墀扎西孜巴贝的政权是被云丹的家族(yum-brtan-tshang)所夺，非被云丹本人所夺，因为云丹早于约松六年死去。此二子去“上部”，即指拉堆至阿里一带(见《汉藏史集》，上册，153页下~154页上)。《汉藏蒙古佛教史》又称“拉堆”一带为“藏堆”(gtsang-sdod)，意为藏地之上部(该书15页上)。拉堆分南北，元代为万户府之一。尼玛衮等去上部是被迫逃走的(mngavr-ris-stod-phyogs-la-bros)，译见下文。

[37] 当时跟尼玛衮西去阿里的有以贝玛苏卡(dpal-ma-zag-gar)、琼贝丹珠(khyung-dpal-ldan-grub)及木雅巴阿格咱拉(me-nyag-pa-av-ka-bdsu)等为首的百名骑士。去阿里的路上，尼玛衮还吃了鱼和蛋品(nya-dang-sgo-nga-gsol-dgos-vbyung)。详见《拉达克王统记》，35页上。

[38] 吉德尼玛衮是最早到阿里为王的吐蕃赞普王族后裔。阿里地区(mngav-ris)之得名即始自此王。《汉藏史集》(上册，154页上)说：“父吉德尼玛衮先行并统治上部诸地，故乃总称该地为阿里(stod-yul-rnams-mngav-vog-tu-bsdus-pas)。”“阿里”意为“领地、领土及属民等”。在藏史中称吉德尼玛衮为阿里王(mngav-ris-kyi-rgyal-po)，并说他此外又统治布让(spu-rangs)。参见《西藏王统记》，243页。

又，“尼松堡”（sku-mkhar-nyi-bzungs），是吉德尼玛衮之子扎西尼玛衮（bkra-shis-nyi-ma-mkon）所建。（《汉藏史集》，154页上~154页下）《拉达克王统记》将扎西尼玛衮称作格西扎西赞（dgi-shes-bkra-shis-btsan），该书35页说他建造了尼松堡，并作为王都（sku-mkhar-nyi-zungs-rtsig-stegyal-sa-btab-nas）。

吉德尼玛衮也建了宫堡，如马年建了红宫（mkhar-dmar），羊年建造了（rtse-sho-rgya-ri）（官殿）。（见《拉达克王统记》，35页）

[39] 贝吉德日巴衮据玛尔域（mar-yul）。“玛尔域”（mar-yul）一名，《布顿佛教史》《汉藏史集》《西藏王统记》均同此写法。《西藏王臣记》及《新红史》作芒域（mang-yul），分见该书105页及41页。“mang-yul”在后藏吉隆（skyid-grong）之南，可知此处之“mang-yul”应是“mar-yul”之误（见卡尔梅：《格言宝库》，附图；山口瑞凤：《吐蕃王国成立史研究》，附图；弗若瑞：《卫藏圣迹志》，附图）。玛尔域一带即上拉达克（la-dwags-sdod）的天竺河上游玛尔曲河（mar-chu）流域，属上香雄（zhang-zhung-sdod）。《拉达克王统记》亦载贝吉德日巴衮（又称拉勤贝吉衮“lha-chen-dpal-gyi-mgon”）占据阿里玛尔域（mn-gav-ris-mar-yul）。并说其属民拿着黑弓，称作“持黑弓者”（gzhu-nag-can）。其辖界东到如托（ru-thogs）、色嘎果来之德丘嘎波（gser-kha-vgog-lad-kyi-lde-mchog-dkar-po）、仓地之红围（mtshams-kyi-ra-ba-dmar-po）、瓦木利益米之帕朋山头（bla-ma-le-yi-mig-gi-pha-bong-la-mago）之间。西部是克什米之山脚（kha-chevi-la-rtsa）及多甫巴坚（rdo-bug-pa-can）以上。北部是色嘎果波（gsar-kha-vgog-po）以内的广大地区（见该书35页）。《汉藏史集》（上册，154页上）对此辖地仅记：“长子辖玛尔域，西至热拉（ral-la）。”

次子扎西德衮又称扎西衮（bkra-shis-mgon）或扎西尼玛衮（bkra-shis-nyi-ma-mgon），他据布让（spa-rangs）。此布让又写作“pu-rangs”

“pu–rang” “spu–trang” 等，即今之普兰宗。此地在《拉达克王统记》（该书35页）中写作“古格布让”（gu–ge–pu–trangs）。扎西德衮除辖布让外，还辖有孜地（rtse）等（同上）。

《汉藏史集》（上册，154页上）载其辖地包括香雄（zhang–zhung）、二吉久（ci–cog–gnyis）、尼贡（snyi–gong）、二如托（ru–thog–gnyis）及布让二湖（spu–rangs–mtsho–gnyis）。

幼子德祖衮据香雄（zhang–zhung）。《汉藏史集》（上册，154页上）未说该子辖香雄事，仅载其辖地是桑嘎（zings–dkar）及卡尔夏（gar–zha）。《拉达克王统记》（35页）载其辖地是：“桑嘎果松（zings–dkar–sgo–gsum）、比迪（spi–ti）及比久（spi–lcogs）等地。”香雄即古羊同之地。香雄一名指一个相当大的地区名称。山口瑞凤在《吐蕃王国成立史研究》中记有上香雄（zhang–zhung–stod）及下香雄（zhang–zhung–smad），前者即玛尔域所在地，亦系大羊同及女国所在地。后者在布让北部及娘若之西北，即小羊同地（见该书附图）。美国玛尔汀（Martin）根据本教经典《母续密乘三续根本释》又记有“zhang–zhung–phug”“zhang–zhung–bar”及“zhang–zhung–sgo”，将香雄分为三部分，其中心依次是“sham–po–lha–rtse”“rgya–mkhar–ba–chod”及“khyung–lung–dngul–mkhar”（参见玛尔汀：*An Altaic Sacral Kinship Complex in fhe Bonpo Mofher Tanfra liferafure*，1984年匈牙利国际藏学会论文）。根据《西藏香雄语辞典》（*TIBETAN IANG IUNG DICTIONARY*）一书附图，“zhang–zhung–sgo”即今藏北奇林湖及加仁措湖以西。“khyung–lung–dngul–mkhar”在冈底斯山西南不远。德祖衮所辖并非全部香雄，仅是其中几个地区而已，其辖地之桑嘎、卡尔夏、比达及比久均玛尔河南，即古格地区的西南不远。其西止于拉达克东缘。

第十七章　德祖衮后裔及其兴佛之举措

【译文提要】第十七章共有2节，即德祖衮后裔；德祖衮后裔兴佛之举措。本章记载了吐蕃王族后裔的传承情况（主要是约松一支的情况），这一支虽分布到各处，但主要是以阿里为基地，然后分衍到卫、藏、山南、藏北及东部青海的湟水流域。这说明吐蕃王朝虽已崩溃，但其王族依然存在。他们各据其地为政，虽然仍谓之曰“赞普”（btsan-po，或btsad-po），但只是一地之长而已，与昔日“赞普”相比，唯有其名而无其实。然而总观其时诸王后裔之行为，他们对阿里地区进一步地开发和管理还是做出重要贡献的，其他各地之发展也与诸王裔的推动不无关系。

这时各地都在发展佛教，以阿里托林寺为主要道场形成一个新的地

区性佛教中心，重建并振兴了佛教。这时建佛寺、塑佛像、筑塔、写经，甚至在1076年孜德王（rtse-lde）于阿里举行了火龙年法会（me-vbrug-chos-vkhor），此会会集了卫、藏、康（dbus-gtsang-khams）三地执持经藏大德（sde-snod-vrdsin-pa），他任施主。如此大规模法会的召开，反映了当时吐蕃社会已趋于稳定，经济亦有相当的发展，这时从吐蕃奴隶起义算起正好经过了一个世纪。其他各地教派也在逐渐形成并开始发展。热振寺、萨迦寺以及卡恰•恰萨等寺院的出现就在此时。当时又出现了一种宗教热，为了搜集黄金迎请外族高僧，拉喇嘛益西约不惜交出政权、付出生命为代价。不少王裔子孙也相继往投止贡巴、帕竹、萨迦诸派大德，陆续出家为僧。这种情况表明，诸王裔又在重步昔日赞普之后尘。

通过佛教的重兴，吐蕃的宗教文化又有所发展。翻译了许多佛经及五明之学，并出现了像仁钦桑布这样的大译师。与此同时，天竺、泥婆罗、迦湿弥罗等地的高僧被迎进藏地，人数之多不逊于往日吐蕃盛世。著名的天竺高僧（今孟加拉国）阿底峡带来了佛教的新风，使业已濒于没落的吐蕃佛教有了生机，阿底峡入藏传法不仅直接导致噶当派的出现，而且噶举、萨迦及格鲁派亦受其惠。阿底峡的学说对吐蕃后期佛教教派的形成起了重要作用，这也是天竺、泥婆罗、迦湿弥罗与我国吐蕃地区佛教文化友好交流的事例。从天竺佛教来说，当时已处于衰微时期，寺院被毁、僧俗外流，正当此逆境之际，却绝路逢生，其佛教竟假吐蕃僧人之手而得到意想不到的发展。

吐蕃王族在其所在地区提倡并支持佛教，固然有利于提高自己的威信，但是这样从政治上及经济上对寺院支持的结果，实际获益者却是教派首领及其僧侣集团，这些逐渐独立起来的佛教势力，随着时间的增长，正慢慢形成一种取代吐蕃王族而左右吐蕃政局的地方政治力量。

第一节 德祖衮后裔

德祖衮之子为松埃（srong–nge）及阔日（vkhor–re）二人。松埃娶妃，生子纳卡热咱（nva–ga–rtsa）及提瓦热咱（de–wa–rva–dsva）二人，后因阅读先祖史籍，心生愁绪，遂出家为僧，乃称拉喇嘛益西约(lha–bla–ma–ye–shes–vod)[1]，并建托林贝吉神殿（mtho–ling–dpal–kyi–lha–khang)[2]。继而派遣二十一名聪慧少年赴天竺，其间大译师仁钦桑布（lo–chen–rin–bsang）及小译师查久喜饶（grags–vbyor–shes–rab）返回，饶益佛教[3]。复迎施利嘎热哇玛（shri–ka–ra–wa–rma）、达玛巴拉（ngharma–pva–la）及扎咱年巴拉（sra–dsnyva–pva–la）。达玛巴拉于上部（阿里）弘扬律藏（vdul–dar)[4]。

拉喇嘛为迎阿底峡（jo–bo–rje)[5]亲自往见噶逻禄王（gar–log–gi–rgyal–po），身死[6]。

德祖衮之次子阔日（vkhor–re）建卡恰神殿（kha–char–gyi–lha–khang）。彼之子拉德（lha–lde）迎请班智达苏帕克达（su–bha–she–ta）。拉德之子为约德（vod–lde）、波昌喜哇约（pho–brang–zhi–ba–vod）及尊巴绛秋约（btsun–pa–byang–chub–vod）等三人。其间之绛秋约（lha–byang–chub–vod，即“尊巴绛秋约”——译者注）迎请阿底峡（jo–bo–rje)[7]。时有一大臣，能见地下埋藏之物，挖出十六秤（shing–srang–bcu–dug）完整之金块等众多财物，以此作为迎请阿底峡之资。因之使业已被毁之佛教得以弘扬。

约德迎请迦湿弥罗人咱纳施利（kha–che–dsva–na–shri)[8]。约德之子孜德（rtse–lde）迎请班智达喜哇桑布（zhi–ba–bzang–po）等，并遣俄译师洛甸（rngog–lo–tsva–ba–blo–ldan）往天竺[9]，遂弘扬佛教。

孜德之子巴德（vbar–lde），此后，其传承依次是：扎西德（bkra–

shis-lde)、拉德（lha-lde）及纳卡德哇（nva-ga-de-wa）等等，上述均为阿里之赞普（mngav-ris-kyi-btsan-po）[10]。

纳卡德哇之子赞秋德（btsan-phyug-lde），彼任亚泽之王（ya-tsevi-mngav-bdag）[11]。赞秋德之子为扎西德（bkra-shis-lde）。扎西德之子系查赞德（grags-btsan-lde）。查赞德之子查巴德（grags-pa-lde），彼用七十秤黄金铸妙音菩萨像，又用一千零十二秤白银铸弥勒菩萨像、金银混铸及纯金纯银所铸之大梵天像和一些佛塔[12]。

查巴德之子阿索德（a-sog-lde），彼于天竺伽耶城（rgya-gar-rdo-rje-gdan）买下曾是无忧王（chos-rgyal-mya-ngan-med）所献出的四十二座村庄，然后将这些村庄又献给索波人（sog-po）[13]。

阿索德之子为孜塔梅（vdsi-thar-smal）及阿年梅（a-nan-smal）。其间之兄孜塔梅建造了银质之欢喜金刚。弟阿年梅修缮了金刚座[14]。此以上均为止贡巴（vbri-khung-pa）之施主[15]。

阿年梅之子日乌梅（rivu-smal），彼曾任天竺多处地方之主宰（rgya-gar-gyi-rgyal-khams-mang-povi-bdag-byas）[16]，并以白银造八座善逝佛像（bde-gshegs-brgyad）。复为逻娑大昭寺主殿奉献金顶（lha-sar-gtsang-khang-dbus-mavi-gser-thog）。日乌梅之子桑卡梅（sam-gha-smal）[17]。

孜塔梅之子系阿孜梅（a-vdsid-smal）[18]。此人曾为萨迦（sa-skya）之大德（lha-btsun），此后执掌政权，二世之后亚泽王系乃绝（gdung-rabs-gnyis-nas-ya-tsevi-rgyal-rgyud-chad）[19]。于是遂自布让（spu-rangs）迎请索南德（bsod-nams-lde），因而称其为布耐梅（pu-nya-smal）。

布耐梅之子系支迪梅（pri-ti-smal）及伦布贝甸扎巴（blon-po-dpal-ldan-grags-pa），彼等奉献有萨迦之法座（sa-sgyavi-chos-khri），并为逻娑大昭寺之十一面观世音像献金顶。

上述系据《布顿佛教史》（bu-ston-chos-byung）及《雅隆觉卧佛教史》（yar-lungs-jo-bovi-chos-byang）所撰。

然而另有所云：即谓德祖衮（lde-gtsug-mgon）据玛尔域（mar-yul-bzung）。又言扎西衮（bkra-shis-mgon）之子为阔日（vkhor-re）及松埃（srong-nge）。

贝阔赞（dpal-vkhor-btsan）之子是墀扎西孜巴贝（khri-bkra-shis-brtsegs-pa-dpal）。墀扎西孜巴贝之子为贝德（dpal-lde）、约德（vod-lde）及吉德（skyid-lde），此三人被称作“下三德”（smad-kyi-lde-gsum）。贝德之后裔往温波村波（sngon-po-tshon-po）。所谓之克甫贡塘哇（khab-gung-thang-ba）、陆洁哇（klu-rgyal-ba）、吉巴（spyi-pa）、拉孜哇（lha-rtse-ba）、朗隆（glang-lung）、宰阔哇（rtsed-skor-ba）等等，即其后裔也[20]。

幼子吉德前往解达纳（vjad-rda-nag）[21]。彼有六子，其间之第五子往北方（byang-du-gshegs）。叶如及如拉之诸赞普（gyas-ru-dang-ru-lag-gi-btsan-po）即其后裔[22]。

次子约德（vod-lda）有四子，其间之帕哇迪斯（pha-ba-de-se）后裔分布在藏容（gtsang-rong）、努域（snubs-yul）及娘兑（nyang-stod）等地[23]。约德之次子赤德（khri-lde）到了多康（mdo-khams），宗喀十八区（tsong-kha-yul-chen-bco-brgyad）等等多麦（mdo-smad）之大部地区由其统治，因之遂有所谓“下部王权如靴大”（smad-du-rgyal-khrims-lham-tsam-chags）之说，坚阿屯钦（spyan-snga-don-chen）等等王系即出自该地[24]。三子尼雅德（nyag-lde）之后裔，即叶如之吉卡赞普（gyas-ruvi-skyi-mkhar-btsan-po）[25]。四子赤琼（khri-chung）前往雅隆（yar-lungs）。属民建宫堡以献，遂掌握邦孜（宫）及青昂达孜堡（vbangs-brt-sigs-dang-sku-mkhar-mching-nga-stag-rtse-bgung）。其子为约吉巴（vod-skyid-vbar）[26]。

约吉巴有七子，长子为祥杰擦赤德巴（zhang-rje-tsha-khri-lde-vbar）。其弟即谓之臧擦之六兄弟（gtsang-tsha-dpun-drug），此六兄弟是：

拉坚(lha–spyan)、尤坚（gyu–spyan）二人，塔热（ta–ra）、伦布（lhun–po）二人，约赞(vod–btsan)、孔赞（gung–btsan）二人。

长子祥杰擦赤德巴有六子，其间之玉脱世系（gyu–thog–gi–rgyud）即纳莫哇（sna–mo–ba）、青昂哇（mching–nga–ba）、顿卡哇（don–mkhar–ba）及唐果哇（thang–khor–ba）等。而切琼拉贡（bye–chung–lha–sgom）、贡德（gung–lde）及赤托塔（khri–thog–thag）三人绝嗣。

达哇世系（zal–bavi–rgyud）即达夏巴（rta–shags–pa）及查纳哇（bra–sna–ba）等。

兴坚巴世系（bzhengs–can–vbar–gyi–rgyud）即门卡哇（mon–mkhar–ba）、祥达哇（zhang–mdav–ba）及本敦塘巴（dpun–bdun–thang–pa）。

拉敦嘎莫世系（lha–ston–dkar–movi–rgyud）即齐琼哇（byi–chung–ba）[27]。

臧擦六兄弟（gtsang–tsha–drug）之后四人，彼等即发展为昌珠（khra–vbrug）、青（bying）及恰（byar）等地之赞普（btsan–po）。而赞普尤坚（btsan–po–gyu–can）被嘎米云丹雍仲（gar–mi–yon–dan–gyung–drung）迎至恰萨（bya–sa）[28]。尤坚有子久嘎（jo–dgav）。久嘎有三子，其长子恰萨拉勤（bya–sa–lha–chen）新建恰萨神殿（bya–savi–lha–khang），甲玛本顿（rgya–mavi–dbon–ston）为之开光，并依贝帕木竹巴（dpal–phag–mo–gru–pa）为上师。幼子亦出家为僧，称拉希哇（lha–zhi–ba），居洛莫贡康（lo–mo–sgom–khang）。次子赤达玛（khri–dar–ma）有四子，即祖德（gtsug–lde）[29]、赤祖德（khri–gtsug–lde）、乃久（rnal–vbyor）及门兰木（smon–lam）。四子中之赤祖德掌管恰萨（bya–sa）及托温（do–sngon）等地，遂出现雅达之诸赞普（yar–mdavi–btsan–po）。门兰木出家，建布吉多之白色寓室（pu–gu–dovi–gzims–khang–dkar–po），并且建立了一些法规和佛事（tshos–khrims–dang–bstan–povi–bya–ba）。乃久（jo–bo–rnal–vbyor）于邦孜地区（vbangs–brtsigs）护持王政[30]。上述诸兄弟做了京俄大师（rje–spyan–snga）及杰哇托杜巴（rgyal–ba–thog–brdugs–pa）之施

主。

乃久有三子，其次子出家，任吉甫之方丈（lcil-buvi-gdan-sa），遂称其为拉钦波（lha-chen-po）或拉隆格旺久（lha-lung-gi-dbang-phyug）。幼子从止贡琼仁波切（vgri-khung-gcung-rin-po-che）出家而成大德（lha-btsun），故其名为拉昂雪巴（lha-ngam-shod-pa）。长子久巴（jo-vbag）掌政，有五子[31]，其次子出家，遂名拉卓衮（lha-vgro-mgon），任吉甫之方丈（lcil-buvi-gdan-sa）[32]，彼有无数稀有事迹。三子德波（lde-po），掌管邦孜地区（vbangs-brtsigs）。其子释迦杰（shvakya-rgyal），于叶切琼（gye-che-chung）地区任主宰。释迦杰之子释迦贝（shvakya-dpal），从八思巴喇嘛（blo-gros-bzang-po-bla-ma-vphags-pa）出家，并做弟子。四子德琼年少早逝。五子久杰（jo-rgyal）往普陆（bu-lu）。久杰子久佩（jo-vphel）[33]。久佩之长子拉苏康巴（lha-zur-khang-pa）掌握吉甫（lcil-bu）。幼子之后裔即冲波哇等人（khrom-po-ba-rnams）[34]。

久巴（jo-vbag）之长子释迦衮（shvikya-mgon），彼分封（财、政）于诸弟[35]，并建乃琼宫（pho-brang-gnas-chung），复为萨迦班智达（sa-skyapanytita）之施主。其子释迦扎西（shvakya-bkra-shis）建宁玛宫（pho-brang-rnying-ma）。释迦扎西之长子即吉甫之拉查卡哇（lcil-buvi-lha-grag-kha-ba）。幼子查巴仁钦（grags-pa-rin-chen）做了杰哇托杜巴（rgyal-ba-thog-brdugs-pa）的弟子[36]，后又成为八思巴之门徒[37]，并曾得到薛禅汗之封印（se-chen-gyi-dam-kha）。查巴仁钦建有查卡宫室（pho-brang-brag-kha），尚建造佛像、佛经及佛塔等三宝业绩，同时创建了佛教集会的捐献习俗（jo-stan-tshogs-pavi-chos-gzhi-gtan-du-vdegs-pavi-srol-mdsad）。彼五十三岁时将政权交予其子释迦衮波（shvakya-mgon-po），本人专事修行[38]，七十四岁时死。查巴仁钦有四子，长子即吉甫哇洛垂约（lcil-bu-ba-blo-gros-vod）。其第三子从帕木竹巴出家[39]，遂名拉尊促陈桑波（lha-btsun-tshul-khrims-bzang-po）。四子名贝（vbal），年少

早逝。次子释迦衮波（shva-kya-mgon-po）自持政权，并支持雅隆译师查巴坚赞（yar-lungs-lo-tsva-ba-grags-pa-rgyal-mtshan），于雍布拉康宫（pho-brang-yum-bu-bla-sgang）建造寺院（gtsug-lag-khang）。此人曾多次任法会之施主，饶益佛教。上述诸事均记载于《雅隆觉卧佛教史》（yar-lungs-jo-bos-bsgrigs-pavi-tshos-byung）。

第二节　德祖衮后裔兴佛之举措

此后诸聪慧者均随上、中、下三区之王系从事佛教事业。若观察所行之安乐习规，应以无偏见的公正心思看待此时。如是，这些分散的王系以王族之身在地方上各有所奉之神，因此遂有“九王部”（rje-tshan-rnam-pa-dgu）之说，若加上桑耶法会顺缘（chos-vkhor-bsam-yas-kyi-rkyen）时的一支王族（rje-lha-gcig），则总为十部。这些王系未曾衰败，并因诸种功德而得以特别的发展。阿底峡来藏时曾谓：“此吐蕃保护者静命大师之裔也（bod-kyi-rva-kva-bo-dhi-sa-dwavi-brgyud-pa）。”并对所有一切赞普均极尊敬。众属民亦因此效仿阿底峡行事矣[40]！

注释：

[1]《汉藏史集》《西藏王臣记》及《红史》诸书认为，“拉喇嘛益西约”一名，是阔日（vkhor-re）出家后的僧名（分见上述诸书之154页下、105页、42页）。持《贤者喜宴》说法者有《西藏王统记》（243页）、《新红史》及《阿里佛教史》。

又，《汉藏史集》记载，“拉喇嘛益西约”名称的由来是，当时因

为无举行出家仪式的堪布，遂在佛像前教授修习，乃取名“拉喇嘛益西约”。（见该书上册，154页下）

[2]“托林贝吉神殿”即托林寺，又称托定金寺（mtho-lding-gser-gyi-lha-khang），后音讹而为托林寺。最初，拉喇嘛益西约建寺时，曾祈愿以其所掷之桧板（即犍椎）落地处为寺址。后随即在桧板自空中落地处定为寺址。“托定”意为“高翔”，故“托林寺”又译作“高翔寺”（见《黄琉璃》，219页上）。该寺建于公元996年。后诸阿里古格王依次增补扩建而成阿里大寺。阿底峡及仁钦桑布译师在此相会，并讲经问道、切磋佛学。该寺在今扎达县之扎朗区。

[3]《红史》说派往天竺学经者为二十七人，大都死去，唯仁钦桑布及查久喜饶生还。

仁钦桑布（958~1055年）生于古格地区的农旺日丹（gu-gevi-savi-char-snyu-wam-datna）。自幼聪敏，两岁时即在地上学画。十三岁从益西桑布出家。他是拉喇嘛益西约派往天竺学法的二十一人之一（有的书籍载是赴迦湿弥罗）。他前后三次赴印，历尽艰辛，曾到迦罗哇日城(ka-la-wa-ri)，受到婆罗门僧的鼓励。后至森迪（santi），谒见班智达夏罗达嘎拉哇玛（panyti-ta-shranghaka-ra-warma），听译了瑜伽修习法（yo-gavi-rgyud-sgrub-thabs）。又随班钦那若巴（pany-chen-nva-ro-pa）、嘎玛拉古巴达（ka-ma-la-grupha）及孜纳密达拉（dsi-na-mi-ta）等学者广听佛法，前后曾从七十五位班智达大师学法。他不仅因此广泛涉猎了大量佛教经典，而且精通了梵、藏两种文字和语言，由是精研了显密经论。四十九岁从拉钦（bla-chen）受近圆戒。仁钦桑布从天竺返藏时，曾迎请夏罗达嘎拉及哇玛达（panyti-ta-shrangngha-ka-ra-dang-warma-da）等五位班智达来吐蕃。他译经甚多，如法相乘（mtshan-nyid-kyi-theg-pa）、四续部（rgyud-sde-bzhi）、般若部（shrer-phyogs）、瑜伽部（yo-ga）及集密（vdus-ba），等等。其所译之密咒经典后世称为新密咒（gsang-sngags-

gsar-ma)。他不仅翻译了大量显密佛典，而且学习并翻译了声明、因明正量学（tshad-ma）及医学等，他所译的《医学八支》（sman-dpyad-yan-lag-brgyad-pa）等医著亦多，从其学医而成为名医的有九人。在佛教后弘期时吐蕃医学之能有显著发展，功在仁钦桑布。后人称其为大译师（lo-chen）。他曾被请为赞普之上师（bcen-gyi-bla-ma），赞普将布让的溪卡庄园（pu-trang-gzhir-gyi-gans-gzhi）献给他。仁钦桑布死时年八十八岁。(上见《松巴堪布佛教史》，ka函，119页上；《西藏王臣记》，106~107页；《红史》，1981年排印本，324~325页，注244）

小译师查久喜饶（grags-vgyor-shes-rab）。《西藏王臣记》及《红史》称此人为俄列贝喜饶（rngog-legs-pavi-shes-rab）或列贝喜饶（legs-pavi-shes-rab）。此人系仅次于仁钦桑布的西藏佛教后弘期之著名译师，为阿底峡门徒，阿底峡在叶尔巴拉日山（yer-ba-lha-ri）将《密法迦当宝卷》(gsang-chos-bkav-gdams-glegs-bam）传给他，而成为阿底峡之嫡传弟子(thugs-kyi-sras-po)，后来，查久喜铙又依阿底峡之预言在桑浦（gsang-phu）建寺（见《土观宗派源流》，1984年甘肃民族出版社藏文排印本，92页）。

[4] 当时所迎天竺班智达之名各书籍记载不一，有说二人者：夏罗达嘎拉（shrangha-ka-ra）及哇玛达（warma-ta），见《西藏王统记》，244页。有说一人者：达玛巴拉（panyti-ta-dharma-pva-la），见《西藏王臣记》，106页。有说四人者：达玛巴拉（dharma-pava-la）、萨杜巴拉（sad-hu-pva-la）、古纳巴拉（gu-na-pva-la）及扎咱年巴拉（sra-dsnyva-pva-la)，后三人总谓之“三巴拉”（pva-la-gsum），均为达玛巴拉之弟子，见《土观宗派源流》，排印本，53页（梵文“pva-la”意为“护”，即藏文之“skyong”，故“三巴拉”即“三护”——译者注）。亦有谓五人者，即如《红史》所云，但该书未载所迎之具体人。以上诸人所传谓之“上部律学”（stod-vdul-ba）。仁钦桑布所传为极无住之中观见（lta-ba-ni-

rab-du-mi-gnas-pavi-dbu-ma-ba-yin)。见《土观宗派源流》，藏文排印本，53页。

[5] 阿底峡（982~1054年），此人来藏后传教，被称为西藏佛教噶当派（bkav-gdams-kyi-chos-lugs）之开派祖师。他为天竺王族，为萨霍王格瓦贝（dge-bavi-dpal）之次子，原名达瓦宁波（zla-bavi-snying-po），梵文名作"迪巴嘎热施咱纳"（di-paka-ra-shvi-dsnya-na），藏文称为"贝玛尔梅泽益西"（dpal-mar-mes-mdsad-ye-shes），意为"吉祥燃灯智"。藏人多称其为"觉卧杰"（jo-bo-rje），意为"尊王"。此人年幼出家，为天竺超岩寺大德。阿里之古格王拉喇嘛益西约闻其名，乃派贾尊珠僧格（rgya-brtson-vgrus-seng-ge）往迎阿底峡，但迎请未成，去时携带大量黄金，使团官员仆从人等近百人(vkhor-brgya-tsam-dang-bcas)，但大部随员因热病而死。所带黄金其散碎者丢失，整块者复奉还拉喇嘛益西约。初次未成，益西约又派贾尊珠僧格及纳措二人（rgya-brtson-seng-dang-nag-tsho）再次赴天竺迎请，师徒共六人同往天竺，此次成功。

阿底峡1042年抵阿里，居藏前后十七年，其间他在阿里三年，聂塘（snye-thang）九年，藏地卫地其他地方五年（逻娑、桑耶、叶尔巴、聂塘、连巴"lan-pa"、塘波切"thang-po-che"、日喀则区"gyas-ru-gtsang-gi-svicha"）。阿底峡"宣扬显密贯通观行并重之大乘学、藏传密典及中现论籍因之完译而臻于美备"。其弟子甚多，以仲敦杰微琼内（vbrom-ston-rgyal-bavi-vbyung-gnas）、杜敦洛垂查巴（gtum）及沽顿尊珠雍仲(khu-ston-brtson-vgrus-gyung-drung)、俄译师列巴喜饶（rngog-lo-tsa-ba-legs-pavi-shes-rab）等最为有名。其中前三人当时谓之"三顿"。阿底峡学说以《菩提灯论》（byang-chub-lam-sgron-ma）为代表，于藏区佛教影响甚大，因其弟子的传播而广为流传，噶举派、萨迦派、格鲁派等亦均因阿底峡学说而兴（bkav-brgyud-pa-dang/sa-skya-pa-dang/dge-ldan-par-grags-pa-vdi-rnams-kyang-jo-bo-rjevi-vphrin-las-la-brten-nas-byang-ba-

sha-stag-yin-te/)。宗喀巴的《菩提道次第广论》（bstan-bcos-lam-rim-chen-po）亦据此发挥而成。阿底峡《菩提灯论》由洛扎玛尔巴译师（lho-brag-mar-ba-lo-tsva-ba）译成藏文（玛尔巴在天竺时曾拜见阿底峡学法）。他曾依约返天竺，因战乱受阻未成，后于聂塘（snye-thang）圆寂。（以上分见《土观宗派源流》，藏文排印本，81~103页；《西藏王臣记》，110~113页；《汉藏史集》，上册，154~156页；吕澂：《西藏佛学原理》，27~28页；《红史》，1981年排印本，43页；《阿底峡传》，21页，117~118页）

[6] 拉喇嘛益西约在派贾珠僧格及纳措二人再次赴天竺迎阿底峡的同时，他本人为寻求迎阿底峡所需之黄金，随即将王权交予其弟，便前往天竺边界，但被边地之异教之王擒获，投入狱中。其子绛秋约（lha-bt-sun-byang-chub-vod）随即向全体吐蕃属民征集黄金，虽然达到异教王（即噶逻禄“gar-log”）提出的赎金数量（要求黄金重量与益西约体重相当），但因为其中没有集到与头颅等重的黄金，仍然拒绝释放益西约。这时益西约传信于其子，让将所集黄金用于迎请阿底峡及诸班智达学者、装饰托林寺以及修缮逻娑及桑耶的寺院，总之将黄金作为发展佛教之用。但其子虽仍说要寻找与头等重的黄金以便赎出益西约，然而益西约已死于边地。（《汉藏史集》，上册，155页下~156页下；《西藏王臣记》，106~109页）

[7] 真正实现阿底峡来吐蕃之计划者是绛秋约。而拉德所迎之班智达虽然到了吐蕃，但返泥婆罗（bal-po）后死了（《汉藏史集》说，所迎之班智达与《贤者喜宴》所载不同，即为弥迪“smri-ti”及帕拉仁莫“phra-la-ring-mo”，见上册，156页下）。所以当时准备翻译佛经的计划因无译经学者而停顿。当时泥婆罗的学者梅如孜（rme-ru-rtse）来吐蕃，此人通晓梵文，其所讲佛法吐蕃人不懂，于是梅如孜复返泥婆罗。这样使吐蕃多年无班智达前来。

其时绛秋约知贾尊珠僧格正在天竺（《青史》说此人死于天竺——译者注）。纳措译师也已成为一位学者，返抵吐蕃。绛秋约召来纳措译师，再次动员他往迎阿底峡。绛秋约携带准备献给阿底峡的十六秤黄金、献给译师的七秤黄金、路费所需七秤黄金、献给向导的五秤黄金以及准备献给三种师长的黄金，然后五名官员前往天竺。纳措等人先到班智达施利噶玛拉希拉（shri-ka-ma-la-shi-la）的寓所，在这里与贾尊珠僧格相见，贾尊珠僧格告诉纳措，无论如何要请阿底峡，其他班智达虽多，但与吐蕃无益。随后，纳措至阿底峡处，献上金曼陀罗，详细说明吐蕃情况。阿底峡祈祷空行母，遂得“可以前往吐蕃”的预言，但预言又说：“如去吐蕃，寿命将减二十年，但可使佛教如太阳一样光明。”阿底峡说：“为了佛教，命短就短吧，应怜悯吐蕃众人，出发吧！”阿底峡在年六十二岁的阴水羊年（1043年）到达泥婆罗(bal-po)，贾尊珠僧格因受外道恶咒伤害致死。阿底峡说：“对于整个吐蕃来说，贾尊珠僧格死了，福德也不存在了，现因无精通翻译的译师，我已无益于吐蕃，我将返回（天竺）。”但因纳措诚心劝求，遂将阿底峡迎到吐蕃。在托定寺（mtho-lding-lha-khang）与拉尊绛秋约相见。后来大译师仁钦桑布（lo-chen-rin-bzang）及纳措等人担任翻译，译出了众多佛经。仲敦（vbrom-ston）亦来阿里拜谒阿底峡。阿底峡在阿里、卫、藏等地居十一年又五个月，他为无数三宝供物开光，凡无供施处均行供施，对死者无超度时，则举办超度佛事（dge-rtsa-stong-pa），总之，阿底峡举办并提倡了许多佛事习俗，极力弘扬佛教。阿底峡受到尊崇供养，其师徒人等于吐蕃恩德无量。其亲传弟子是沽、俄、仲（khu-rngog-vbrom）三人，彼等持噶当派系(bkav-gdams-pavi-rgyud)，广建寺院。阿底峡所讲佛法，由大译师仁钦桑布等人予以翻译，对所译一切密咒、法相等佛经，谓之“初译”（snga-vgyur）。阿底峡七十三岁阳木马年（1054年）九月八日圆寂于聂塘(snye-thang)。（以上见《汉藏史集》，上册，156页~158页）

[8]《西藏王统记》将“kha-che-dsnya-nashvi”写作“kha-che-dva-na-shri”（该书245页）。

[9] 孜德（rtse-lde），《汉藏史集》称其为“阿达孜德”（mngag-bdag-rtse-lde）。该书载，此时迎请天竺十三位学者来吐蕃，其名是：堪布喜哇桑布（mgan-po-zhi-ba-bzang-po）、学者咱纳施利（mgas-pa-dsnya-na-shri）、齐梅萨热黑达（vchi-mad-sa-ra-he-ta）、班智达卡雅达拉（panyti-ta-ga-ya-ngata-ra）、尊莫坚（btsun-mo-can）、班智达布尼雅施利（panyti-ta-pu-rgya-shri）、苏尔雅斯迪（surya-si-ti）、班智达苏玛迪格拉迪（panyti-su-ma-ti-shrhira-ti）、班智达旬努朋巴（panyti-ta-gzhon-nu-bum-pa）、塞吉果恰（gser-gyi-go-cha）、泥婆罗巴拉连扎（bal-po-shta-lentra）、迦温弥罗班智达释迦施利（shvakya-shvi）。（该书159页上）上述均为外族进入吐蕃的学者。担任这些学者翻译的吐蕃译师有十九人，这些人是：俄洛甸喜饶（rngog-blo-ldan-shes-rab）、苏嘎多吉（zu-dgav-rdo-rje）、旬努秋（gzhon-nu-mchog）、曲色（chos-sar）、琼巴查僧（khyung-pa-grags-seng）、古如仁钦查（gu-ru-rin-chen-grags）、卓弥释迦益西（vgrog-mi-shvakya-ye-shes）、定增桑布（ting-vdsin-bzang-po）、桑嘎帕哇喜饶（zangs-dkar-vphags-pa-shes-rab）、年琼朗达玛查（gnyan-chung-dar-ma-grags）、久若却秋（cog-ro-chos-mchog）、玛尔巴多巴（mar-pa-do-pa）、洛扎玛尔巴译师（lho-brag-mar-pa-lo-tsva）、巴曹尼玛查（spa-tshab-nyi-ma-grags）、玛班曲巴（sma-ban-chos-vbar）、热洛（ra-lo）、介洛（bcal-lo）、萨洛衮噶坚赞（sa-lo-kun-dgav-rgyal-mtshan）及卓洛强巴贝（khro-lo-byams-pa-dpal）。（出处同上）

在孜德的后半生，他又派卓浦译师强巴贝（khro-phu-lo-tsva-byams-pa-dpal）从天竺迎请译师。被请来的译师是迦湿弥罗大班智达释迦施利（kha-che-panyti-da-chen-po-shvakya-shri），他是在佛涅槃三千二百五十八年的阳水虎年（1122年）诞生，当他八十五岁依预言应邀来吐蕃，时

在阳火虎年（1206年），他在西藏十二年，像萨（sa）、卓（khro）、贾（lcags）三人那样的弟子多人因此成长起来。臧索哇促陈孜（gtsang-so-ba-tshul-khrims-mdses）及多强（rdor-byang）受命成了他的弟子，建立了佛教仪轨、吐蕃大祭（bod-kyi-spyi-mchod）、四部集会（tshogs-pa-sde-bzhi）。他九十七岁返天竺，其九十九岁阴土兔年（1219年）去世。（《汉藏史集》，上册，160页）

又，俄译师洛訇（1059~1109年）。此人即《红史》及《汉藏史集》所记之俄洛訇喜饶（rngog-blo-ldan-shes-rab）。他被派往天竺，学经十七年，遍习五明之学，许多梵文因明及般若佛经被他译成藏文，遂成为吐蕃当时译经最多者之一（见《红史》，注252，引自《桑浦寺志》）。

[10] 文中之拉德（lha-lde），在《红史》(43页)及《汉藏史集》（上册，160页下）中写成帕德（ba-lde）或巴日（bha-re）。而孜德之子巴德（vbar-lde），《红史》（43页）与《汉藏史集》（上册，160页下）及《西藏王统记》（1243页）均写作"bha-lde"。

又，孜德的后裔控制着古格（gu-ge）、布让（lpu-rangs）及芒域（mang-yul）等地，成为这一地区的赞普（btsad-po）。详见《红史》，43页；《汉藏史集》，上册，160页下；《西藏王统记》，245页。这时这些所谓的赞普仅是一个小地区的主宰，与早期的朗达玛以前的那些赞普显然不同，上述《红史》等诸书也均提出了这一点。

[11] 亚泽（ya-rtse），地在今泥婆罗境，在柏林山口东南及平都山口西南不远。

[12] 《汉藏史集》认为这些佛事是查赞德（grags-btsan-lde）所为，该书载："用十七秤黄金建妙音菩萨像（《贤者喜宴》说是用七十秤黄金——译者注），以二十四秤黄金建佛塔，五百秤白银建金刚亥母及与其同类之神像，以一千零一十二秤白银建弥勒像，并缮写众多佛经。"（该书上册，160页下）

[13] 据《汉藏史集》说：阿索德所买的四十二座村庄是为了给伽耶城（天竺的伽耶城“rdo-rje-gdan”为佛教圣地）、每年以十二（秤）白银为代价，逐年献给索波人。（该书上册，161页上）文中之索波人当指十二世纪信伊斯兰教的异族入侵天竺事，据载摩揭陀国佛教徒大约在1195年被入侵异族逐出摩揭陀国。阿索德向索波人交钱，赎回被异族所侵之村庄再献给中天竺佛教圣城伽耶，作为佛教的一种功德。此说《红史》亦有相同记载（该书43页）。

[14]《汉藏史集》载，孜塔梅以白银铸九尊双身喜金刚佛像，弟阿年梅修缮金刚座（rdo-rje-gdan，此字一般指天竺伽耶城，有时又指逻娑——译者注），并缮写金字甘珠尔经（gsar-kyi-bkav-vgyur）。（见该书上册，161页上;又见《红史》，44页）

[15] 止贡巴，此为噶举派（bkav-brgyud-pa）一支系，源出自生于康区邓柯（vdan-ma）的乔巴吉甸衮布（skyob-pa-vjig-rten-mgon-po），此人随帕木竹巴（vgro-mgon-phag-mo-gru-pa）学法，故又名为仁钦贝（rin-chen-dpal）。此人后来在1177年建止贡寺（vbri-khu-thel），故称其为“止贡法王”（vbri-khung-chos-rje），简称“止贡巴”。其所传派系称止贡派。其徒众甚多，有时举行法会（chos-ston），领筹码（tshul-shing）之比丘多达十万人。其著名门徒有四京俄（spyan-snga-bzhi）、三虐嘎曲（gnyos-sgar-chos-gsum）及十二贝钦（dpal-chen-bcu-gnyis）。著名的京俄大师（rje-spyan-snga-rin-po-che）即出自此派。该派从宗教方面说，后来变成了“宁玛派之大持咒者”（rnying-mavi-sngags-vchang-chen-po），至饶仲珠隆巴（zhabs-drung-sprul-lung-pa）时则专修“宁玛之诛法”（rnying-mavi-lcags-sdig）。后受三世达赖的抵制，止贡传承（rje-skyob-pavi-gding-brgyud，“止贡巴”又称“乔巴”，即skyob-pa——译者注）断绝（见《土观宗派源流》，排印本，125~127页）。该派历代住持，均缮写金字及银字甘珠尔经，并建寺院多座，如曲德恭寺（chos-sde-

gong)、贝哇寺（dpal-vbar-dgon）、恰嘎寺（cha-dkar-chos-sde）、格杰寺（dge-rgyas-chos-sde）、唐佳寺（thang-skya-chos-sde）、钦定寺（mchin-stings）及仁钦冈寺（rin-chen-sgang-gi-chos-sde）等。止贡派主寺止贡梯寺在1290年时曾被萨迦及蒙古联军烧毁。

政治上，元时止贡曾是万户府之一，设有万户长，辖三千余户，曾颇有势力。其内部设“贡玛”（sgom-ma）一职，专管政务。后其内部不和，多次纷争，削弱了实力。后又与萨迦、帕竹多次争战，最后兵败，1290年“止贡之复”（vbri-khung-gling-log）后原气大伤。明时曾封为国师（don-grub-rgyal-po，封敦珠杰波）。该派曾与格鲁派联合，从而增强了一定力量，后因强迫格鲁派僧人“变帽”（zhwa-bsgyur），破坏了友邻，削弱了自己。后被帕竹军队击败，遂受制于帕竹第司。（见《新红史》，1982年逻娑排印本，65~70页）

[16] 《汉藏史集》说是“日乌梅从天竺取得许多土地”（revu-smal-gyisrgya-gar-nasgyal-khams-mang-po-blangs，上册，161页上）。《红史》亦有同载(44页)。

[17] 《红史》及《汉藏史集》均作“zang-gha-smal”。

[18] “阿孜梅”藏文写法不一，《红史》作“a-byid-smal”，《西藏王统记》作“a-vdse-smal”（分见上述两书44页及246页）。

[19] 阿孜梅之子是嘎连梅（ka-len-smal）。嘎连梅之子是帕迪梅(bar-rti-smal)，此即所谓之“第二世”。此子之名《汉藏史集》又作“sri-ti-smal”；《红史》作“sri-tismal”。此子生于亚泽。分见《西藏王统记》，246页；《汉藏史集》，上册，161页上；《红史》，44页。此子曾为萨迦寺之大法座及大昭寺十一面观世音像建造金顶（《汉藏史集》，上册，161页上~161页下；《红史》，44页）。此子以上均为长子吉德尼玛衮(skyid-lde-nyi-ma-mgon）之后裔。

自帕迪梅（即phri-ti-smal，或gri-ti-smal，从写法上看，皆似是写法

有别，《新红史》作“sri-ti-smal”——译者注）后，亚泽王系绝。

[20] 据《西藏王统记》（264页）载，这一系的后裔分布在拉堆上下（la-stod）、臧堆（gtsang-stod）、宗喀（btsong-kha）、多麦（mdo-smad）及雅隆（yar-lung）。

[21] 解达纳（vjad-rda-nag），《西藏王统记》（247页）又作“shangs-rda-nag”，即今之后藏谢通门一带，这一带称解（vjad）或香（shangs）。香曲河流域经此。《青史》作者旬努贝即这里的达纳人。

[22] 第五子往北方，其后裔即卓（vbro）、叶如（gyas-ru）、如拉（ru-lag）之赞普（btsad-po或btsan-po），在莫巴（mus-pa）、巴木（pam）、娘堆（nyang-stod）亦有其后代。（《西藏王统记》，247页）《红史》将巴木“pam”写作“rnams”。《汉藏史集》（上册，161页下）将其另一后裔之分布地区写作：“藏仲巴（gtsang-grom-pa）、塞（srad）及娘堆（nyang-stod）。”《红史》亦有同载（44页）。

[23] 《红史》说，最初帕哇迪斯同弟赤琼（khyi-cung）同往卫地（dbus）。后来帕哇迪斯带着银勺及鹿肉又返回藏地（gtsang）。其后裔就分布到努域（gnubs-yul）、容（rong）、雅德（gyag-lde）及娘堆（nyang-stod）、达蔡（stag-tshal）等地。（该书44页）

[24] 坚阿屯钦（spyan-snga-don-chen），在《红史》（44页）中称作“东部宗喀王坚阿屯钦”（shar-gtsong-khavi-rgyal-po-spyan-snga-don-chen）。《汉藏史集》（上册，162页上）有此相同记载，并说这一系即“多麦之王系”（mro-smad-kyi-rgyal-brgyud）。此东部宗喀王裔似即宋代之唃厮啰，宋史载“唃厮啰者，绪出赞普之后，本名欺南陵温篯逋，篯逋犹赞普也”（《宋史》卷492，列传251，外国八，吐蕃·唃厮啰）。从对音看，《宋史》说“河州人谓佛‘唃’，谓儿子‘厮啰’自此名唃厮啰”。可知“唃厮啰”应是“rgyal-sras”之对音。但藏文正史中均未见此种记载。而正史记载所见者只有“spyan-snga-don-chen”的写法。那么从推

测其对音，“spyan”（坚）似可对“唃”，而“snga”似也可读作“厮俄”，这样“厮俄”与“厮啰”读音近似。从意义上说，“spyan-snga”一词，对贵族官长而言，可译作“阁下”，对王族来说或可译为“御前”。这些都有首领或王的含义。盖言之，“spyan-snga”即“坚（唃）厮俄”的音译，而“坚（唃）厮俄”似应是“唃厮啰”的同音异译，两者相近。而从意义上说，“佛子”与“阁下”或“御前”相较，似亦无相悖之处。再者“spyan-snga-don-chen”一词，从唐代以来不少人名的汉译看，常以前一词为代表，而后一词不译。这样，“don-chen”亦可省略不译。再者，从原藏文句看，“spyan-snga-don-chen”之后有“la-sogs-pa”（“等等”之意）三字。这样“spyan-snga”与“don-chen”似可分开看待。如果这种推测成立，那么“don-chen”（屯钦）似即“董毡”的对音。董毡是唃厮啰之子，继唃厮啰为首领。总上述藏文句全意，据此又可译作“东部宗喀王坚阿（唃厮俄=唃厮啰）、屯钦（董毡）等等（皆为多麦之王系也）”。或将“spyan-snga-don-chen”译作“董毡阁下”。以上仅是一种表面的推测，不知当否？

[25]《西藏王臣记》及《汉藏史集》均写作“skyin-mkhar-btsad-po”(分见两书之247页及上册162页上)。

[26]此系为约松世系，皆是卫地之赞普（dbus-kyi-btsad-po)。分见《红史》，45页；《汉藏史集》，上册，162页。

[27]《汉藏史集》将“byi-chung-ba”写作“rje-chung-ba”（上册，162页下)。

[28]《汉藏史集》说，昌珠地区及曲弥果波（chos-mig-gog-po）地区有塔热（dar-ra即da-ra）之裔；青地（gying-pa）之诸赞普分布的就是约赞、拉赞(lha-btsan，亦即lha-spyan）之后裔；恰地（byar）是伦布的后裔住地。以上均为约松后裔。（见该书上册，162页下）又，《西藏王统记》将“gar-mi-yon-tan-gyung-trung”写作“gar-mi-yon-tan-gyu-

rung”（247页），该书又载，尤坚一系即雅隆觉卧（yar–lung–jo–bo）系（同上）。

[29] 此人无子（《西藏王统记》，247页）。又，赤达玛幼年出家为僧，后来还俗。

[30] “vbangs–brtsigs”又作“vban–tshigs”（见《西藏王统记》，247页）。“布古多之白色寓室”又作“spu–guvi–gzims–khang–dkar–po”（同上）。又，文中之“bya–sa”（恰萨）及“do–sngon”（托温）又作“byas”及“dos–sngon”（同上）。

[31] 长子名觉卧释迦衮布（jo–bo–shva–kya–mgon–po）。见《西藏王统记》，248页。

[32] “lcil–buvi–gdan–sa”又作“spyil–phuvi–gdan–sa”。见《西藏王统记》，248页。

[33] 久佩（jo–vphel）又作久巴（jo–vbar）。见《西藏王统记》，248页。

[34] 此子曾被人迎为官长（dpon），遂称拉冲波巴（lha–khrom–po–pa）。见《西藏王统记》，248页。

[35] 释迦衮即觉卧释迦衮波（jo–bo–shvakya–mgon–po），他将诸弟弄到塔塘（tha–thang）地区。见《西藏王统记》，248页。

[36] 杰哇托杜巴（rgyal–ba–thog–brdugs–pa，1203~1267年），此人属帕竹噶举派僧人。止贡法王任多年帕竹寺（phag–gruvi–lha–khang）主持，后赴止贡任止贡寺主持时，将他的侄子杰哇托杜巴派往帕竹任帕竹寺主持（《红史》，122页）。

[37] 在去甲域（rgya–yul）地区时（《西藏王统记》，248页）。

[38] 此人曾任吉甫寺主持（spyil–buvi–gdan–sa）。见《西藏王臣记》，248页，“spyil–phu”又作“lcil–bu”。

[39] 在丹萨替寺（gdan–sa–thil）。此拉尊促陈桑波曾著有王统史，内

载雅隆王统世系。（《西藏王统记》，248页）

[40] 此以上见《贤者喜宴》ja函的143页上。又，此以上诸系仅述及今阿里东部所分布的王系后裔情况。今拉达克地区亦出自吐蕃王系后裔，其详情见弗朗克本《拉达克王统记》。

第十八章　阿底峡进藏前后的吐蕃社会及佛教

【译文提要】第十八章共有2节，即阿底峡进藏前后的吐蕃社会；奴隶起义后寺院的败落与恢复。本章主要记载阿底峡进藏前后的吐蕃社会、经济及佛教情况，以及记载吐蕃奴隶起义后的佛教衰败情况，同时记载原作者对这些情况的评论。

从本章看，吐蕃奴隶起义后的三大变化最为显著，一是阶级变化，原来的许多王室后裔沦为一般属民，而原来的奴隶或平民却扬眉吐气，作者如实地指出了这点，这是其他史书所不载者，反映了作者对政治变化的重视。另一大变化，就是奴隶起义后广大下层属民生活的悲惨，如大昭寺、桑耶寺内变成了乞丐住地就是例证。第三个大变化是佛教寺院长期荒废、破败无修；而僧侣初时不在寺内，如大昭寺、桑耶寺不住僧

而住了乞丐，后来渐有恢复，但只是“剃发更名”而不受戒，而且不少僧人多做邪行、背离教规。作者甚至指出，其所做的非佛法的行径甚至比朗达玛灭法时还甚（指除去杀僧、烧经以外的离经叛道之事）。这种记载弥补了其他诸书中所不载的一段空白，从而增强了我们对这一段时期佛教情况的认识。实际上，佛教的这种混乱衰败，也是当时社会的一种反映。此后，特别在阿底峡进藏前夕，社会渐有恢复，于是出现了逻娑、桑耶地区的佛教集团势力，彼此争夺地盘。从多年战乱看，这些争夺属于僧侣贵族势力封建割据的争夺战，也可以说是以后以教派为主的教派势力形成的前哨战，不妨看作是对原奴隶主势力地盘的重新分配，这正是由奴隶制走向封建制的一种斗争形式。从我们引用东噶先生的补注材料中可以明显地看到这点。

再者，从本章有关佛教如此衰败腐化的情况看，使我们认识到迎请阿底峡进藏及阿底峡传法的宗教意义。阿底峡进藏传法远非一般书上所载的那么容易，他遍游卫藏各地，看来不是轻松的游历和一般传法，他要以极大力量，据佛教教义以匡正吐蕃佛教的时弊，直至佛教大体回归了正道，这点是颇费心力的。从此看来，在佛教意义上说，大喇嘛益西约舍命迎阿底峡，而阿底峡也为整顿吐蕃佛教而死于西藏，这种情况应当给以积极的评价。从社会意义说，安定了吐蕃佛教的严重混乱局面，也可以说安定了吐蕃社会，因为佛教界情况总是同社会情况密切关联的。

也必须指出，作者巴卧·祖拉陈瓦在揭露当时佛教的败坏情况是客观的，是揭示了历史的原貌，应对此予以称道。然而，身为佛教徒的作者又引用大量佛经教义，去为伤风败教的所谓“僧人”的邪行大力开脱，那显然是错误的，也开脱不了的。

文中记载了大小昭寺及桑耶寺的破坏和恢复、增修、装饰，说明今存的大小昭寺及桑耶寺已经在历史的动荡中，在相当大的程度上失去了最原始的某些重要原貌，而这些珍贵原貌的失去竟是在僧侣集团混战之

中，这是令人唏嘘的。看来，僧侣集团为了权力与经济发生不义的争夺，是不管什么佛教圣地的。当然，我们从文中也看到，那些虔诚的僧侣大德，他们对恢复和修缮、增建寺院，为保存劳动人民创造的佛教文物是不惜余力的，在这点上他们不失为大德的称号。

第一节　阿底峡进藏前后的吐蕃社会

（关于尊重赞普之事，）众属民说，如果按照阿底峡的“应该尊重赞普”的说法行事，我等众百姓肯定要（对赞普）予以尊重。属民遂依此言怀念那些具有菩提心的诸法王的功德和恩惠，不管他们是否有权势均应如此对待，并应加以大力供奉[1]。就（赞普）的族系而言也是高贵的，他们是转轮王及佛的种族，是高贵种族乔达摩释迦族，他们的源起之佳地系来自光明天（vod-gsal-lha-las-bbas）[2]。他们掌握天空宝库，具有丰足的财富。他们智慧渊博，无所不知。他们显示着由慈悲神变而成的身躯，（其业绩）大过于转轮（王）。像上述这种神变法王已历四十代（sprul-pavi-chos-rgyal-gdung-rabs-bzhi-bcur-byon）。他们在吐蕃为现世和未来的众生清除了罪恶，并为他们安排了当时的和最终的功德及安乐，对于（赞普）的这些恩德是难以衡量的。神、仙人、父母及亲友等等，谁能有上述那样美好而有益的功德啊?！但是，那种即使帝释天王也无法比拟的权势，时至今日唯存虚名而已矣！那些诸法王的大部的后裔在此后的时间里均做了属民或属民的属民（chos-rgyal-de-dag-rnams-kyi-rigs-sras-phal//phyi-dus-vdi-na-vbangs-dang-yang-vbangs-spyod/）；而广大的奴隶及奴隶的奴隶则高傲而自大（kheng-dang-yang-kheng-mang-po-dregs-

pas–vgying)。[3]人们各自均按“族系高贵”的说法，都不容争辩地认为（自己）种姓高贵稀有。啊！请看此即是“轮回”（srid–pa）的本性。[4]请想想，对于所有的挚友其本义是什么呢？此所谓生之末则死，聚之后则散，积之终则尽，高之顶则落。当前虽然尚未显示出来。然而，可以看到，像转轮王一样的那些圆满富贵，业已变成犹如一个蜂窝的残墟，并且（这些财富）成了牧牛者的生活享受。这些各自的权势是谁改变的呢？诸世间王者们的权势，就像“无常”（mi–rdag）那样没有益处[5]。在现在恶时之际的某些众生之中，像梵天那样的人岂不正是高傲的象征吗！所有那些如同神一样的享受，人们正在看到，这些均已像秋天的浮云一样消失殆尽了。为了在混乱的现时（获得）几口低劣的（食物），因此就抛弃一切，对此何以留恋?！此“有轮回”和“自性”等等情况，虽然极明显地经常反映出来，然而今日仍有人接受这种陈旧的名称，（对于这类人）岂能承认他们是持藏者呢?！贪欲的思想没有丝毫减弱，为了得到利养供奉（rnyed–bkur）而无所不为，该种人却自夸作是“神变之身”（sprul–pavi–lus–can），这类情况因为充斥于世间而使人颇为懊丧。[6]

为了克制自己的思想，则应立即诵读佛法。然而，今日有人却以所持之佛法而狂妄自大，从所有俗人家中特别地泛起了贪嗔之风，啊！这样的时刻是否是以前曾出现过的呢？朗达玛赞普迫害僧侣诸事，以及他加害佛教之事，虽然众人立即知道了，但是，对于后来伪装成亲善的人，所有的僧侣对他们那种千方百计地损坏佛教是不知道的：全部僧人被驱使从军，有大志者被引诱毒害；从歹徒中委任僧侣长老，在家俗人却取得了所有僧人的供养；被承认为学者的却都是空谈的愚人；茶酒之徒的丑角竟成了堪布；用诅咒针对僧人；其他这样的情况无法计算。那种被朗达玛赞普灭掉的佛教，这种事即使有千分之一也不能做啊！那时已知没有了佛教，然而后来又出现了佛教的火苗。因此，现在则可称那种“非佛教”（bsdan–min）为佛教了。如是，对于这种从事安排佛教的人则

谓之佛学家（bstan-pa-vdsin-po）或佛教施主（bstan-pavi-sbyin-bdag），并因此又出现了十六罗汉(vphags-pavi-gnas-brtan-bcu-drug)[7]。然而，现在究竟怎样才能建立一种真正的佛教呢？赞普朗达玛的思想是否现在已经结束了呢？啊！如果有聪明的人就应对此事加以分析，如果有善思索的人就应思考一下佛教，如果有学者就应观察一下什么才是佛教，如果是通达事务之人就不要跟着错误随波逐流，如果是有信仰的人就不应用虚伪进行欺骗，如果有了一些明智之人也就会出现真正的佛教。当出现这样的佛教之时，可以知道我们这些缘分低的人就将聚会一堂了，正义在任何时候都是没有好坏之分的。"自思"会在彼处发生错误，为此，错中之错以及善恶会被贪欲所制约。"幻化军队"（sgyu-mavi-dmag-dpung）将被所掌握的真理消除[8]。权势、享受就像梦中得宝一样（是空虚的），族系种姓高低这只是名称而已。这所有一切均可谓之"无益"（snying-pos-dben-pa）。那些圣神法王，在他们传记中所显示的佛教情形，其本身正如"莲花出淤泥而不染"（vdod-pavi-vdam-na-padma-ldar-ma-gos），不为自他（bdag-gzhan-ma-dmigs）而致力于解脱众生。想到诸圣神法王的恩德就应当予以顶礼敬奉。

在此后之时，由于经常需要士兵，有鉴于此，（一些人）就将姓名挂名于寺院，但是，王和大臣是否为那些喇嘛寺院布施供物呢？当发生战争时，那些（挂名于寺院的）人是否去做使臣、信使或侦察者呢？他们是否还做出引诱、欺骗和毒害的事呢？或者甚至委任一个因阿谀献媚而招人喜爱之人。当时除去落发更名（skra-bregs-ming-brdses），并无授戒之规（sdom-pa-vbogs-pavi-srol-med）[9]。那种担任阿阇黎和长老之人传授贪嗔和违反佛法的观点。最初，那些在家俗人（所传的）十万颂是不可想象的粗劣；人们虽然见到了俗人之诸种谬误，但对此无丝毫忧伤表示。虽然听到了佛之功德，但却对此无丝毫之信仰，无耻无羞又无些微悲悯之心；对于所做的那些特大罪恶竟无一点懊悔之意；虽然六无

(med-drug) 圆满但于佛却无缘[10]，云云。无著菩萨所说的这些“无理性”(digs-chad-kyi-mtshan-nyid) 均集成为完整的十万颂，这些虽然正好作为听闻 (thos-pa)，然而这些所知竟成了傲慢和贪嗔的起因。如果获得一点密咒，就像凡夫吃了剧毒一般，此后就被导致成为无穷痛苦之因。将这些未生“刹那见”佛教思想的人集中起来，就对于这些人称之为“僧团” (dge-vdun-gyi-sde)[11]。此后却轻辱和排除弱小者。但在参加战争方面却毫不犹豫地加入之。诸官长 (rje-dpon) 在当时让全部僧人承担差税、兵役及乌拉 (khral-dmag-vu-lag)，这是背离佛法的[12]。随后，即施加恶行进行迫害，他们的所为即使是十万敌人也不敢做。此后，对于与“二种安乐” (gnyis-kavi-bde-ba)[13]背道而驰的事。他们虽然知道这种迫害行径却不以为然。这类官长即是我们所谓业已知道的施主，他们就是这样毫不犹豫地抛弃了生命和佛法。此种情况遍及吐蕃，像这样的所谓佛教，以前朗达玛赞普虽然灭了佛，但未能达到其十万分之一[14]。这正像“没有得到药，却以毒替代了清淡之药”，这可不像是观世音所赐予的啊！

杰赛仁波切 (rgyal-sras-din-po-che) 对帕竹大万户长绛曲坚赞 (phag-gruvi-khri-dpon-chen-po-byang-rgyal) 说道：“不宜让僧侣负担兵差、税赋及乌拉 (bandrahya-rnams-la-khral-dmag-va-lag-vgel-pa-mi-vthad)。”因此，万户长绛曲坚赞说道：“对按佛法之规行事之诸僧侣将予以侍奉 (chos-tshul-bzhin-byed-pa-rnams-la-ni-zhabs-tog-byed)，此外，河谷上部的牧人 (vgrog-vidsan)、河谷下部的耕田者 (zhing-vdebs) 以及商人 (nyo-tshong)，如果这些人家不负担差税、兵役和乌拉，那么还让谁负担呢?!”[15] 我们回答不了这个问题，然而有记载，在《地藏菩萨十眷属经》 (savi-snying-po-vkhor-lo-bcu-pavi-mdo) 中佛祖已指出了这个问题，此经载云：梵天藏 (tshangs-pa-lhavi-snying-po) 答问并教诲云：诸王与大臣对无一戒之诸僧人 (rab-tu-byung-ba-tshul-khrims-sna-gcig-med-pa) 不加以制裁。大象与獐鹿之尸体，衰败之木兰花以及燃烧

着的香等等。此等诸物虽已败坏，然其象黄、麝香之香气尚存，此为它物所不及也，如是，但见僧人之形，遂想起佛祖，不依外道。想到戒律则扬弃罪恶。诸比丘思念施舍、忍耐、精进、禅定及智慧，并予以施行，此则可谓“扬善”矣！木兰花虽枯败，但胜过其他之花；比丘虽败坏了戒律并有恶行，但仍较外道为佳[16]。昔世尊有言：当象王生出六齿之时，东胜身洲之王女为得大象之牙，便由国王遣一猎人，但此猎人发现此大象倾心于诸佛，于是猎人就用鹅黄色袈裟将弓箭盖上。其时大象毫不怀疑地踢到了弓箭的要害处，于是善良的众母象等所有象群愤怒了，这时象王将此猎人藏在它的脑下加以保护，众象问其原因，于是象王答道：如果找不到象牙，所有的猎人就将被国王杀死。保护这些人是因为袈裟是一切圣者的宝幢。说罢对袈裟深表敬重。随即亲自拔出六颗象牙，并用绳索系好献给（猎人）[17]。

（象王又云，）在巴咱拉地方（yul–pnyatsa–la），国王战胜了敌人，并把将被处死的一切人送往可怕的卡兰巴大尸林（dur–khrod–chen–po–kha–lam–pa）。魔女吃饭时一天吃一人，令人畏惧。是时剃去被处死者的头发、胡须，将一束法衣系在颈部，然后由刽子手再绑于树上。魔女及五百盲人来到，魔女敬礼、环绕而行，随后说道：“你等众生莫怕，安坐，我等不加害于你，见你等剃法、穿法衣，使我等想起曾被忘却的佛祖。”但魔女之诸子说道：“让我等吃了此人吧！”然而魔女却说：“佛祖得有恒河之沙，身穿解脱之宝幢服，对此若生歹心，定堕无边野兽之地狱。”于是，魔女、生有驴牙者、面有怒纹额生毛者，彼等各携武器，如是者五百余人，他们放弃了先前的那种迫害行为，环绕敬礼和赞诵袈裟。最后，魔女将被绑（于树上）之人予以释放。于是，彼国王像以往一样宣布顶礼一切僧人，将来戍陀族国王、戍陀族婆罗门和戍陀族大臣等，凡抢劫僧侣财产和伤害僧人者，神佛将不保佑他们，并对他们施以肢解、割舌致哑之刑，同时令彼等死后堕入于第四热地狱[18]。

对此，《金刚场》（rdo-rje-snying-po）又解答道："有些僧人损害了殊胜行（lhag-pavi-spyod），但未损坏信仰；有些僧人损坏了信仰但未损害殊胜行；有些人损坏了（上述）两者，也有的未损害（上述）两者；有些僧人破坏了戒律而未有损于见解；有些僧人损坏了见解而未损坏戒律；也有对上述两者均损坏者，也有未均损坏者；有的僧人虽未损坏这一切，但却成了狐朋狗友的朋友；有些僧人虽然依持善知识，但又如绵羊一样成了哑痴之人；对于此等一切确应予以解脱之。"

其他经典有载：狮王发誓示意尊致猎人之袈裟，并诵念"八字说句"（yig-vbru-brgyad-smra），然后脱去外皮，说道："为了佛教我只穿袈裟。"随即又拉着其子女之手说道："为了一瓢酒就从此酒妇之家游荡至另一酒妇之家，有些人即谓之这样做乃是涅槃于善韧。而大德则见到由佛化身的僧人，遂以此为缘起，继而出家为僧矣（khyim-nas-khyim-med-par-rab-tu-byung-bar-gshegs-pa）！"因此，僧人虽犯下大罪，仍不应处以死罪，又怎能强派差税、兵役及役使为奴呢（rtags-can-gyis-nyes-pa-cher-byas-kyang-chad-pa-gcod-tu-yang-ma-gnang-na-dpya-khral-dang-dmag-dang-bran-du-bskul-ba-ni-ga-la-rung-ste）？若如是而行，则对十方三时之一切诸佛是一种亵渎和不善。抢夺三宝之财物者则将沦为他胜之罪（phas-pham-pa），亦即佛所说的抛弃了佛教；对于犯戒的比丘，如果夺其袈裟并加以打击，或将这类人投入监狱，或取消僧籍，或者处死，那些犯五无间罪者、执邪见者、抢劫村民者等等，这些就是构成众生（落入）大地狱之因。

以上所云，概言之，这些教诲表明，在王与大臣业已存在的慈悲心中，所说的这些根本罪是顿时出现的，这同下述那种说教是不同的，即所谓"拿着一片袈裟就说是皈依了佛的观念"。

对于所管辖的河谷牧业及谷口土地，亦应予以治理，对出自这些中间的人们，如果不将（土地、牧业）赐予他们，那么亦应送予僧侣。那

些有大乘菩提心的比丘僧人，他们已经有了所曾赐予的利他观念，因此，(构成）主要思想动机的物质少了，那么也就不成其为主要了。

如是，不应（对僧人）予以治罪，但是把无戒律之诸人亦置于僧侣之中那也是不对的；或已知将五种比丘置于僧侣行列之中，如果将他们排除则谓之犯罪，当将这类比丘从住地驱逐，对此，可依诸国王而不加以排除，那么比丘可以到其他住地去。因此，被束缚的凡夫俗子、国王、大臣、僧侣中的诸大德、喇嘛上师及十二侍者，特别是现今那些把自己装扮成为号称守佛法的人，这些人竟拿着三宝的财物并抛弃佛法，侮辱圣洁的补特伽罗等等，如果见到这些罪恶的根源，我等未能以菩提心去加以抵制，那么怎能算作国王和大臣呢?! 又怎能算作僧侣中的大德呢?! 以上就是在祈祷过程中，由地藏十眷属所详述。

第二节　奴隶起义后寺院的衰落与恢复

在吐蕃王法衰败不堪的情况下，出现了无与伦比的贤哲和大德，修复了佛教的命树——逻娑及桑耶等处被毁坏的部分，并且又弘扬了佛教。

关于佛教后弘期（bstan-pa-phyi-dar）的情况还有一些其他的说法：后来善良的众生出现了，因此，逻娑和桑耶地区（ra-sa-bsam-yas）的情况是，在奴隶属民起义（kheng-log）之际，逻娑等两地已经没有侍奉寺院的人，那里的寺院变成了乞丐窝（sprang-tshang），他们在神殿内建造了炉灶，致使神殿被搞得黯然失色。其时，桑噶译师帕巴喜饶（zangs-dkar-lo-tsva-ba-vphags-pa-shes-rab）和堆琼巡视官（mdol-chung-bskor-dpon）为此另外建造了乞丐房（sprang-khang），当时一面施舍食物，同

时埋伏军队夺取乞丐集中地，从而消除了乞丐窝。此后，又见神殿主殿的诸佛像过于矮小，且不美观，遂将这些佛像迎请到上殿，但是未遭战乱破坏的其他佛像则说道："不去！"因此遂称这些佛像为"觉卧敏卓"(jo-bo-mi-vgro，意为"不去尊者"——译者注)[19]。此后，又建造了大雪能仁（thab-pa-gangs-chen）、海王菩萨（mtsho-rgyal-sems-dpav）及男女菩萨及门神等等，大力修葺并广为供奉。后来，堆琼巡视官又用油布将佛像裹起来，又从佛像头顶起依次燃起酥油灯，以此献至觉卧佛像之前，并站立做两次善行祈祷："我等来到众依怙神的跟前矣。"正当诵念及祈祷之时，霎时佛像的头部所缠头巾自然地脱落下来，而且一道巨大亮光出现于空中，据说，还出现了地震和猛烈的花雨[20]。

在逻娑，出现了鲁梅（klu-mes）、拔（rba）、热（rag）、真（vbring）"四下律部"（smad-vdul-gyi-sde-bzhi)[21]，举行听闻佛事。后来拔与真两部发生战争，因此所有佛殿毁于战事。当娘麦巴（nyam-rmas-pa）之时，依法王之预言，玛衮（ma-mgon）及宗赞（rdsong-btsan）请来杰贡巴促陈宁波(rdse-sgom-pa-tshul-khyims-snying-po）平息战乱，当贡巴促陈宁波为此遇到困难并决定走时，觉卧佛像流下了眼泪，说道："如果你不去平息此乱，那么谁去平息呢?!"此语被众人所闻。再者，当此极端困难之时，喇嘛拉杰（bla-pa-lha-rje）本人前来至此，说道："贡促你(sgom-tshul-khyod）敢阻当我吗?"贡促答道："觉卧和冈波巴是不同的。"于是随即平息了战乱[22]。

再者，又在花廊、环行道等等地方建造了高顶建筑物；绘制了画面等等，这一切均系基本建设，又，觉卧佛像原放在净宝殿南面，后迎至中间（佛殿），从而改变了原来面貌。这些犹如预言所云："施行无量供，奠定佛教基。"《大悲经》（snying-rje-pad-dkar-gyi-mdo）载云："彼比丘以黄金装严我之佛塔等等，此（工程）将需进行五年。"依此预言，正当杰贡促在此五年之际，杰冈波巴（rje-sgam-po-pa）前来作为

（此工程）侍者。

贝卡厥旺波（dpal-mkhav-spyod-dbang-po）曾说：此后逻娑二寺院交予高徒祥仁波切（zhang-rin-po-tshe）护持[23]。此后又依次交予其弟子蔡本达玛旬努（tshal-dpon-dar-ma-gzhon-nu）等人。继之是大臣格尔（blon-po-mgar）的家族蔡本桑杰约珠（sangs-rgyas-dngos-grub）等人。他们建造了法王夫妇像、门房、外部依怙门神像及紫檀门扇等等。此外，他们还做了很多诸如建造大河堤（chu-rabs-chen-po）等等服务性工程。再者，拉杰格哇朋（lha-rje-dge-ba-vbum）及其姨妹益西秋（ye-shes-mchog）、喜波图兹（zhig-po-bdud-rtsi）等等多人，彼等亦承建了河堤等等服务性工程[24]。

亚泽王（ya-rtsevi-rgyal-po）日乌梅（re-vu-smal）迎请了学高望重的仁多大师（ston-pa-rin-rdor）及佐巴阿热祖（mdsod-pa-ar-dsu）等等，他们将十八克铜分包成一百零四包，另有五百两黄金，用这些于阳铁狗年（lcags-po-khyi-lo）在觉卧佛像头上造了金顶。所余黄金又为十一面观世音造了金顶。此后，亚泽王布涅梅（ya-rtsevi-rgyal-po-pu-rgye-smal）又建造了大金顶。此后，卓衮东措日巴（vgro-mgon-dung-mtsho-ras-pa）、楚托衮弃（grub-thog-mgon-yes）、涅巴云却（snel-pa-yon-mchod）等等多人，他们也做了许多修葺一新的工程。噶玛巴瑞贝多吉（rje-ksma-pa-dol-pavi-rdo-rje）及德新协巴（rje-de-bzhin-gshegs-pa）也行了许多甚佳善事，例如他们为觉卧佛像敬献了无价之宝的珍珠佛衣[25]。后来，萨迦的萨班喇嘛等（sa-skya-dpal-ldan-bla-ma-dam-pa）也是功德无量，他们也为此做了极多的修缮及供奉之善事。

往昔，法王松赞干布本人亲用之佛物有经藏（mdo-skor）、修道（sgrub-skor）及教授部（zhal-gdams）等三种，后被打开，计有经藏方面的二十一部经读（mdo-brgyud-nyer-gcig），这些给了其子孙。其行事历史部（mdsad-lo-rgyas-kyi-skor）及本生部（skyes-rabs-kyi-tshogs）等，计

有修道部大小十三部（sgrub-skor-bcu-gsum）。其教授部（zhal-gdams-kyi-skor）分为高、中、低教法三部（bkav-chos-tho-tha-bar-gsum），总计其卷页之数为：大教法或增广法（zhal-gdaps-che-tsho-vam-rgya-che-ba）、关于利他语诀教法部（gzhan-don-du-gdams-pavi-chos-skor）八十五部。小教法或深教法部（zhal-gdams-chung-tsho-vam-zab-pa），总计利己教法部（rang-don-du-gdams-pavi-chos-skor）七十四部。以上诸部均为圣神法王所云者。吞米·桑布扎所写之文书（yi-gar-gris-pa），均藏在主殿北面马项金刚佛像之下，佛像旁边及药叉殿内。此后阿阇黎莲花生掘出伏藏（gter-kha-phye-lte），并交予墀松德赞法王，由是广为传播。后来，楚托约珠（grub-thob-dngos-grub）又发掘一些，交予了法王墀松德赞的化身娘·尼玛约斯（myang-nyi-ma-vod-zer）。大慈南喀杰布（thugs-rje-chen-po-na-mkhav-rgyal-po）之现观（mdon-rtogs）及现证（mngon-byang）等等，盖上秘印，藏于五药叉哺喀俱吠罗左腿的丝绸服的下面，后由掘藏者释迦桑波（gter-ston-shvikya-bzang-po）掘出，交予了拉杰格朋（lha-rje-dge-vbum）。上述诸物次第传播于有缘之人广为弘扬，以为解脱涅槃之基础[26]。

注释：

[1] 此处说对赞普应当尊敬，其意是说，因为自奴隶属民起义之后，赞普后代对恢复和发展佛教有“功德”，故应予以怀念和尊重。

[2] 赞普来自光明天之说见《贤者喜宴》ja卷第5页，又见《敦煌藏文文选》巴黎影印本伯字1286号卷子。又，作者又错误地宣扬了赞普出自释迦族的谬说。

[3] 此句指出吐蕃奴隶属民大起义之后，统治阶级与被统治阶级之间的阶级地位的巨大变化。这是很形象的比喻，体现了吐蕃其时社会的进步。有关属民（vbangs）及奴隶（kheng）的记载见本书第二章。又，有

人认为“kheng”一词似有平民性质，亦即类似“dsangs”这个阶层。

[4] “srid-pa”即“轮回”之意，巴卧·祖拉陈瓦将此佛教思想用来解释吐蕃奴隶起义后的阶级地位的变化，这显然是解释不通的。

[5] “mi-rtag”意为“无常”。在此段中，原作者用“轮回”和“无常”解释这种社会现象，显出作者深受佛教教义的束缚。然而也反映出佛教教义的无力，以前大量发展佛教，以便祈祷神佛为吐蕃统治者贵族“护政”“延寿”及“丰足昌盛”，然而花了几代赞普的大兴佛教，却被奴隶起义搞得一蹶不振，这怎能用“轮回”“无常”来解释得了呢?! 从作者的解释中既看出其说乏力，又表现无可奈何，只得让没落的统治者在“轮回”一类的说教中寻求安慰和解脱。

[6] 此段指出吐蕃奴隶起义之后，统治者及一些出身其间的僧人，不仅在政治上、经济上的实力像“秋天的浮云”一样流逝了，而他们的思想和品德也堕落了。

[7] 这里记载了其时佛教界的腐败和混乱情况，其史料价值很珍贵。又，十六罗汉是佛书所说的十六位尊者，释迦佛令他们掌管佛教。

[8] “幻化军队”似指“虚假”的事物或行为，也指那些要手段搞欺骗的人。

[9] 意指当时许多“僧人”只是形式上为僧，但不受戒。表明其时佛教的衰败。

[10] “六无”，此词原文不具体，似指“六无上法”而言，即所谓见无上、闻无上、利无上、学无上、念无上及行无上，亦可能作者系指“六种无明”或“六种无知”而言。

[11] “刹那见”，是佛教徒所应具备的思想，佛书载有“刹那无常，通行一切”之说。另有刹那生、刹那灭等教理。此句说，当时佛教界严重不纯，把没有一点佛教思想的人聚为僧团。

[12] 这正反映当时曾一度出现过强迫僧人承担差税、兵役及乌拉的

事，否则作者无需这样论述此种措施的是非。

[13] “二种安乐”，即佛书所载之身乐、心乐。

[14] 作者认为，奴隶起义后的一段时期里，吐蕃佛教受到世俗和佛教内部的多种冲击、干扰，致使佛教败坏的程度超过朗达玛灭法时期，看来是有根据的。

[15] 帕竹认为，寺院、僧人不应支差、纳税、出兵，但世俗人等应承担这些义务。实际上，根据元代封文看，早在萨迦时期已经这样做了。

[16] 这是引佛书为有邪行污点的僧人行为开脱之词，是属于一种诡辩之类。

[17] 此说见《雅宝藏经》卷第二之“六牙白象缘”，文载：“昔舍卫国，有一大长者，生一女子，自识宿命，初生能语，而作是言：不善所作，不孝所作，无惭所作，恶害所作，背恩所作。作此语已，黠然而止。此女生时，有大福德，即为立字，名之为贤。渐渐长大，极敬袈裟，以恭敬袈裟因缘，出嫁作比尼。不到佛边，精勤修习，即得罗汉。悔不至佛边，便住佛所，向佛忏悔。佛言：我于彼时，已受忏悔。诸比丘疑性问佛：此贤比丘尼，何以故从出家以来不见佛？今日得见佛忏悔，有何因缘？佛即为说因缘，昔日有六牙白象，多诸群众。此白象有二妇，一名贤，一名善贤。林中游行，偶值莲花，意欲与贤，善贤夺去。贤见夺花，生嫉妒心：彼象爱于善贤，而不爱我，时彼山中有佛塔，贤常采花供养，即发愿言：我生人中，自知宿命，并拔此白象牙取，即上山头，自扑而死。寻生昆提酰王家作女，自知宿命，年既长大，与梵摩达王为妇。念其宿怒，语梵摩达言；与我象牙作床者我能活耳；若不尔者，我不能活。梵摩达王，即募猎者，若有能得象牙来者，常与百两金。即时猎师，诈被袈裟，挟弓毒箭，往至象所。时象妇善贤见猎师已，即语象王，彼有人来。象王问言：着何衣服？答言：身着袈裟。象王言：袈裟中必常有善无恶也。猎师于是遂使得近，以毒箭射。善贤语其夫：汝言

袈裟中有善无恶，云何如此？答言：非袈裟过，乃是心中烦恼过也。善贤即欲害彼猎师，象王种种慰喻说法，不听令害；又复畏五百群众必杀彼猎师，藏着歧间，五百群众皆遣远去。问猎师言：汝须何物，而射于我？答言：不敢自取。如是慈悲，覆育于我，我若自手取，手当烂堕。白象即时象大树所，自拔牙出，以鼻绞捉，发颡而与，以牙布施。愿我将来，拔一切众生三毒之牙。猎师取牙，便与梵摩达王。尔时夫人得此牙已，便生悔心，而作是言：我今云何取此贤胜净戒之牙，大修功德，而发誓言，愿使彼将来得成佛时，于彼法中，出家学道，得阿罗汉。汝等当知，尔时白象者，我身是也。尔时猎师者，提婆达多是也。尔时善贤者，今比丘尼是也。尔时善贤者，耶输陀罗比丘尼是也。”

[18] 见《佛本行集经》卷第四十九之“罗刹图”。此段系该文之大意。

[19] 以上此段又补述奴隶起义后逻娑、桑耶地区佛教的衰败和恢复情况，也反映了其社会在相当时期里是混乱的，人们生活之贫苦由如此多的乞丐而得到反映。

又，“觉卧敏卓”系对该殿内的佛像的称谓，显然是一种附会之谈。

[20] 帕巴喜饶及堆琼巡视官显然是那一地区的掌权者，他们对大昭寺的恢复和逻娑秩序的恢复均起了重要作用。

[21] 文中之拔、热、真三人，分指拔促陈洛重（rba-tshul-khrims-glo-gros）、热西促陈琼内（rag-shi-tshul-khrims-vbyang-gnas）、真益西云丹（vbring-ye-shes-yon-tan）。拔促陈洛重兄弟二人主管桑耶寺主殿等，成为该寺之首脑；热西促陈琼内在墨竹工卡建陈卧拉康寺（vphreng-vog-lha-khang），并以此为基地；真益西云丹在彭波（vphan-po，在逻娑——译者注）建恩兰吉莫寺（ngan-lam-spyi-mo-dgon），并以此为根据地。前述鲁梅即鲁梅促陈喜饶（klu-mes-tshul-khrims-shes-rab），他任噶琼寺（ka-chung-lha-khang）主。此人势力较大，后在今藏地上部建莫恰德吾

寺（mor-chag-devu-zer-bavi-lha-khang），又以此为基地。他有四个弟子，谓之“四柱”（ka-ba-bzhi），这“四柱”各有基地，其情况是：香·那囊多吉旺久（zhang-sna-nam-rdo-rje-dpang-phyug）建彭波杰鲁来寺（vphan-po-rgyal-lug-glas-lha-khang），并以此为基地，谓之“香派”（zhang-skor）；俄·绛曲琼乃（rngog-byang-cub-vbyang-gans）建弃尔巴帕让寺（yer-pa-bar-gi-lha-khang），并以此为基地，谓之“俄派”（rngog-skor）；连·益西喜饶（glan-ye-shes-shes-rab）建嘉萨冈寺（rgya-sar-skong-gi-lha-khang），并以此为基地，谓之“连派”（glan-skor）；楚梅·促陈琼乃（gru-mer-tshul-khrims-vbyung-gans）建唐波且寺（thang-po-chevi-dgon-pa），并以此为基地，谓之“唐派”（thang-skor）。上述四个部派（skor-tsho-bzhi）总谓之鲁梅集团（klu-mes-tsho-pa）。又，前述拔、热、真三部也是三个僧侣势力集团，热西兄弟除在墨竹工卡有势力外，他还任格吉切玛林寺（dge-rgyas-bye-ma-gleng）之主；真氏也同时担任康松桑康林寺（khams-gsum-zangs-khang-gling）之主；拔氏也同时建彭波连巴吉甫寺（vphan-por-lan-pa-spyil-buvi-dgon-pa）。总之，上述鲁梅、拔、热、真为当时逻娑地区之四个部派势力。另在卫地还有以松巴·益西洛垂(sum-pa-ye-shes-blo-gros）为首的一个部派力量。这样卫地就有五个部派力量。与此同时，在藏地也有五人，实际上也是五种部派力量，这五种力量分别以下述五人为首：古尔莫热甫卡哇洛敦多吉旺久(mgur-mo-rab-kha-ba-lo-ston-rdo-rje-dbang-phyug)、藏地上部之夏甫果阿地方的丛尊喜饶桑格（sted-kyi-shab-sgo-lngavi-tshong-btsun-shes-rab-seng-ge)、阿里巴卧杰（mngav-ris-pa-vo-brgyad）兄弟、博东巴乌巴德噶哇（bo-dong-pa-au-pa-de-dkar-ba）等五人。这些前后藏的部派势力都是在阿底峡进藏前的僧侣势力。上述资料见东噶·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》，1983年藏文版，52~54页。

[22] 文中之拔与真之战即前面注释所述拔氏部派与真氏部派之间的

战争，是旨在争夺经济基地的战争。东噶的《论西藏政教合一制度》记载是拔氏、热氏与鲁梅部派之间在桑耶寺地区的战争，当时把桑耶寺周围大部神殿焚之于火，围墙及砖墙亦因之倒塌。后由热译师多吉查费时两年才修复，此次战争发生于1106年，后1160年，逻娑、雅隆、彭波之间又发生战乱，烧毁了逻娑的大小昭寺及昌珠寺的一部分。后述波拉杰(dwags-po-lha-rje) 弟子达贡促陈宁波（dwags-skom-tshul-khrums-snying-po，即杰贡巴促陈宁波——译者注）调解息战，又修复了大小昭寺。(文中之喇嘛拉杰即达波拉杰)

[23] 祥仁波切，即祥卓微袁布仁波切（zhang-vgro-bavi-mgon-po-rin-po-che)，又称公堂喇嘛祥尊珠查巴（gung-thang-bla-ma-zhang-btson-vgrus-grags-pa)。生卒年是1122~1193年。此人博学多才，其33岁时与达贡促陈宁波相遇，听达波噶举教法。后来他一心修行。其时洛卡、止贡、约卡等地众多的贵族及官僚（sger-btsan-dbon-rigs）出兵夺取了达波噶举的属民。其晚年经噶玛巴都松钦巴（karma-pa-dus-gsum-mkhyen-pa）的请求，他未结束修长寿的修道活动就平息当时的战乱。1175年建蔡扬衮寺(tshel-yang-dgon)，后在1187年建公堂寺（gung-thang-gi-dgon-pa)。其所发扬之佛教教派即所谓之蔡巴噶举，又别称达波噶举。此处资料见《红史》藏文排印本，445页，注583。又见《红史》正文蔡巴噶举部分，126~128页。

[24] 文中所载之修河堤事，当即指修的逻娑河之河堤。

[25] 噶玛巴瑞贝多吉，旧译作乳必多吉，《土观宗派源流》称其为噶玛噶举派（黑帽派）四世（见该书藏文排印本，117页)。又称达玛格底(dharma-kvi-rti)。十九岁曾赴内地，返藏后不久又返内地，为元帝讲授佛法，被称为吉祥喇嘛（bkra-shis-pavi-bla-ma)。详见笔者译注的《新红史》，注258，西藏人民出版社出版。

德新协巴（1384~1415年)，系噶玛噶举派黑帽派五世，又称法王却

贝桑波（chos-dpal-bzang-po）。明永乐帝曾迎请他赴南京，封为大宝法王（rin-po-che-chos-kyi-rgyal-po）。

[26] 以上为掘伏藏情况。见《贤者喜宴》，ja函，149页上。

第十九章　保护大昭寺及修缮桑耶、叶尔巴等寺

【译文提要】第十九章共有2节，即保护大昭寺及兴建逻娑河坝；修缮大昭、桑耶、叶尔巴等寺。在本章中，作者分两个主要内容来写，一是从佛教意义上阐述保护好逻娑、桑耶、叶尔巴地区的寺院及其有关佛教文物的意义及必要性。因此，必须对上述诸佛教文物加以保护、预防及修缮。作者从吐蕃佛教的实际情况及对未来的预测出发，认为逻娑、桑耶、叶尔巴地区之佛寺对吐蕃至关重要，作者借阿阇黎莲花生的说法，逻娑及桑耶是吐蕃的中轴核心，而叶尔巴又是逻娑、桑耶的中轴核心。所以必须对上述三地佛教文物严格而妥善地加以保护，保护了这些，吐蕃就有了前途，吐蕃人就会有到西方极乐世界的可能。看来作者如此看重逻娑、桑耶及叶尔巴诸寺，是根据记载吐蕃历史的史料说的。吐蕃佛

教徒把吐蕃的一切事物均与佛教相关联，甚至把历史(lo-rgyus) 亦通常以“佛教史”或“佛法史”(chos-vbyung) 代之。他们认为，吐蕃佛教的兴衰即吐蕃的兴衰，故对佛教倍加重视。逻娑之大昭寺、小昭寺是早期的佛寺，具有开创性意义；桑耶寺之建，标志吐蕃在严格的佛教教义上发展佛教之始，以此为转机，吐蕃佛教由是广为发展；叶尔巴寺是古寺之一，地位虽不如大昭、桑耶，但是在朗达玛赞普灭法毁寺使吐蕃佛教面临生死存亡的关键时刻，叶尔巴寺的高僧拉隆贝吉多吉为了保护吐蕃佛教亲手刺杀了朗达玛，从而刹住反佛之风，由此叶尔巴寺声名大振。恐怕将叶尔巴寺视为吐蕃佛教轴心的轴心，就是渊源于此。

再一内容是：为保护和发展吐蕃佛教，本文着重提出首先要保护逻娑，为此就必须大力建造保护逻娑的逻娑河堤坝。从本文记载，即可以看到关于建坝治龙的神话传说，又使我们得知逻娑河坝的建造过程，逻娑平原农牧业经济的发展与逻娑河坝的兴建密切相关。今日所存河坝已经历代藏族人民维修补建，显示了吐蕃劳动人民在兴建水利工程中的勤劳与智慧。

关于维修和保护逻娑、桑耶及叶尔巴地区诸寺，本章反映了不少佛教的说教和神话附会，一些防范具体措施也不足取，如逻娑寺院某处遭到天灾人祸，为此进行修缮及防护，但许多方法是靠诵经、抛朵玛食子、浴佛、抛珍宝于曼陀罗、插彩箭、挂佛冠、祈祷供养等等办法解决，这显然是不可能的。寺院是吐蕃人民用物质手段建造的，是智慧的结晶。保护寺院及防范天灾人祸，最终只能依靠吐蕃劳动人民用物质手段及勤劳智慧予以实现。需要指出的是，作者在这方面还是有些改写之处的，原《叶尔巴寺志》记载逻娑防范天灾人祸的措施是，根据叶尔巴寺是逻娑的中轴核心的佛教徒说法，逻娑地区发生天灾人祸不必在逻娑采取相应措施，而要在叶尔巴地区采取防护措施。《贤者喜宴》的作者对此进行了改写，把在叶尔巴寺采取的措施均改为在逻娑本地进行，删掉了

"叶尔巴寺"的提法。这点比之《叶尔巴寺志》原书要进了一步。至于书中一再提醒吐蕃人防备天灾人祸对逻娑、桑耶、叶尔巴诸寺的可能出现的危害，这一点还是可取的，反映了吐蕃人民爱护藏区佛教文物的美德。

本章最后由作者说明他撰写《贤者喜宴·吐蕃史》（ja函）的目的和所依据的史料。在作者所提到的史料中，可以看出作者所列的书目仅是主要部分，而非全部，例如作者在前述正文中提到他曾引用过的书就未列入文末书目之中，这些书是：《大盟誓》（bkav–gtsigs–chen–mo）、《后叶尔巴寺志》（yer–pavi–dkar–chag–phyi–ma）、《大伏藏》（thang–yig–chen–mo）、《逻娑诸传承》（lta–savi–gdung–rnams）、《萨迦喇嘛佛教史》（sa–skya–bla–ma–dam–pavi–chos–vbyung）、《大贝若像记》（be–rovi–vdra–vbag–chen–po）、《大阿阇黎莲花生传》（slob–dpon–chen–povi–rnam–thar）、《王者亲誓》（rgyal–po–nyid–kyi–dam–dzhag）等等，此外，作者还引用过《汉书》（rgyavi–deb）。在论述吐蕃译经时，还参阅过丹喀尔、青浦、旁塘经目以及《大乘密严经》《世间施舍论》等等许多佛典。特别是作者还引用了古老的近似敦煌文献的文书档案资料，更加珍贵。作者还有许多实地考察的调查资料在写作时曾引用，如兴佛诏书、碑文、大昭寺及桑耶寺内部实物等等。总之，作者是在博览群书的情况下而写成此名著。

第一节　保护大昭寺及兴建逻娑河坝

如是，吐蕃之诸种可教导培育的众生，由于真诚而被置于觉悟之境，此后随着未来时光的流逝，那些有所坚持的思想转变者，为使彼等次第

显示出纯正圆满，按照将要显现的涅槃神变，诸凡大昭寺神殿中的一切情器世间[1]及所依诸物，均被聚集于神变法界及涅槃界（chos-dbyings-zhi-bavi-dbyings）之中，世世代代均可受到空行者的迎请[2]，可得见进入密严刹土(vog-min-stug-povi-dbyings)[3]，同见那些被彩虹光环所笼罩的情景。一切神龙在举行供奉祭祖，从河流中心而进入大海，随之消除龙世间的黑暗[4]。而桑耶寺大殿（bsam-yas-pho-brang-chen-po）中所显示的神变是，在彼处尽是被智慧之火锻炼的情景[5]。因此，在那些大寺（gtsug-lag-khang-chen-po）之中，那些受水火危害而得救的人，此后均成为努力精进者，其福德得以渡往天界。业已存在的金刚宝座未曾损坏，凡夫世界也显出了和睦，我等吐蕃属民除恶向善，其行为正显示了慈悲本性。

再者，小昭寺及桑耶寺两座寺院像极乐世界一般，这是真实的神变之物，因此，最后又如同所显示的美好的神变涅槃身一样，将显现出化身聚合而成的形象。大阿阇黎莲花生曾预言道：阔汀之伏藏（kho-thing-gi-gter-ma）载，阿阇黎莲花生教诲道："当诸寺兴建之时，则众生福德增长；当巡礼诸寺之时，则众生福德平庸；当毁灭诸寺之时，则众生福德下降。你等世系自三世起，则王位空空而王法废弛，吐蕃属民暴乱而神鬼动摇，神鬼动摇则五行乱，日复一日以致最后，则逻娑被水所毁，桑耶寺焚于火，总之，此乃众生之福德也，对此只有稍许延长之法。"对莲花生之言，吐蕃王者说道："总之，桑耶佛塔与逻娑乃吐蕃之核心(mchod-rten-bsam-yas-dang\lha-sa-pod-kyi-srog-shing-yin)[6]，对此将有何法？"（莲花生言道：）"啊！吐蕃属民可怜，闻法当以寺院为妥，修念当以寺院为妥。"（吐蕃王者又问：）"对此将有何法？"（莲花生答曰：）"啊！吐蕃属民何等痛苦！犹如天上之日月。"（吐蕃王者问道：）"此种黑暗如何消除？"（莲花生答曰：）"犹如持刀刽子手那种敌人一样，当从水火两者中拯救之[7]。"以下即为阿阇黎根据请求而又做的教导："啊！法王莫要哭泣，当知轮回幻化，当知因缘恶业，诸凡光明佛法，因

是无常而应抛弃痛苦，因非断绝而不应心灰意冷。对于具有争相之众生，应知佛之永存，而佛国不空，众生轮回并非漂流，众生轮回而无固定，四大种无粗恶之象（vbyung–bzhi–rtsub–vgyur–snang–ba–med）[8]，桑耶逻娑不会被毁。那些被蒙蔽迷惑的众生，彼等虽生于桑耶逻娑本地，但却未见那些佛寺。消除众生的蔽障之后，水火两者乃是'精进之神'（brt–son–vgrus–lha）[9]。此即观世音菩萨之本性。伟大法王心思稳，方便之王可自显。"阿阇黎说罢，因其结铁钩之手印，遂使安止龙王得以显现，并献出大小珍宝及水晶，这些均被埋置在桑耶寺核心中轴(bsam–yas–kyi–srog–shing）之下，在保持此种情况期间，则寺院将不会焚于火。此后经过一些时刻，寺院将会损坏，其时当要大力修缮。那时你等要担任寺院的属民及侍者，应予供养及巡礼。（寺院墙壁）有裂缝处应以细泥填补之。对于一切三时之佛应予供养，应修习一切佛法，应敬礼一切善逝诸佛。应新建寺院，如是则将获得福德。随着时间流逝，在极乐世界将会长出莲花茎[10]。阿阇黎莲花生说罢，即将作为将来修缮寺院的一些财宝埋藏起来。随后莲花生又说道：往昔之法王松赞干布确系观世音菩萨，对此你等应当知晓，因此，逻娑大昭寺已建于藏布江畔（gtsang–povi–vgram）。此藏布江流至大昭寺之跟前[11]，后世之众人应为建造河堤，如是诸众生之三门蔽障（sgo–gsum–gyi–sgrib–pa）将被清除，并将播下慈悲之种子，因此观世音菩萨之化身将使藏布江再次流显于（寺院）附近[12]。其时，一切众生在建造河堤及修护寺院之后，凡甘心于此事之诸人均将获得神变之身[13]。（阿阇黎莲花生）的这些增补言论，将使人获得受用之身（longs–sku）[14]。那些存心挂念并想保护寺院的人们将获得法身（chos–sku）[15]。其时，以身、语、意三者之精进努力，并赞成（修筑）河堤及巡回供养朝佛者们，他们将被消除三门之蔽障，并将获得大乘（之道），对此是无须置疑的。上述乃（阿阇黎）所云。这些功德在法王遗教（chos–rgyal–nyid–kyi–bkav–chems）中有之，而且（所记情况）与此一致[16]。

（阿阇黎）又教导云：至于逻娑大昭寺，外观如引导喜愉众生，内观则有抛弃平凡庸俗之象。秘密之象系智慧，毁寺之因藏河水。外观如迎三依（rten-gsum）之龙，内观有清除众生蔽障之水，天生秘密涤清净，尚有寺院护法之神像及供灯。外观有如路上之精进者，内观则是圣者之真实化身，如是获得秘密菩提矣（gsang-ba-byang-chub）[17]。啊！未来所有一切众生，有缘闻知讲善法，五百（年）后释迦身。当迎请不暖龙王之时，关于截断藏布江城之情，当延伸藏布江右侧时，应在乌托（vur-thog）处安放石块[18]，当螺颈龙王祈请之时，所有当时造坝之人，不仅要制止轮回魔众的战争，而且要用堤坝截断藏布江之右侧，同时应在堤坝的坝口处建造多门佛塔。此事则可遏制龙王之螺颈，当截断藏布江水之时，要在湿皮之上安放一个斗，这即是龙王的象鼻（glang-san）[19]，其时所有建造寺院堤坝的人，通过因果陶冶而得大乐，堤坝应建造圆轮状，并在堤坝之坝口处建造三角形之牛，如是则抵制了龙王的象鼻；当藏布江水环流之时，要安装一盘水磨，这是为了迎请不暖龙王。其时人中之众生，所有其中巡礼寺院及建造堤坝之人，均应进行并完成一一祈祷，并将堤坝环绕在寺院之四方，在四角处各建一个锤子。忿怒阎罗王之死神及马项神，这些即是甘露漩明王[20]，并应向四大力士（stobs-po-che-bzhi）进行赞颂，如是而行，遂有稍许利益。当迎请龙王之时，亦即像皮船沉入湖中之时，应大力供奉和祈祷，将获得无量广大之祝福，其时集会之众生，当系真正之菩萨矣。这些正误之影像均如是而显现。对于有争相者来说，他们所见到的寺院就是到了报身佛住地（vog-min-gnas）；最后的印象是，寺院经过幻化引导，在水中形成彩虹光环。再者，凡见闻上述诸境相之人，均可获得进入解脱之地矣。阿阇黎说罢，遂携王者而去。以上即逻娑诸伏藏（lha-savi-gter）所显示者[21]。这些诸种被阐述的微言大义，瞬时便抄录成为修证之物，然后献给桑耶寺的诸神像。此情与法王之所做预言相一致。

在被延伸的藏布江右侧及逻娑两地之间，其大水犹如陆地上的鱼。或乌托之中心（vur-thog-gi-thil）[22]，其状呈长方形，那是被迎来的螺颈王之眼。当其地像鱼形之时，据谓其地就像展开的鱼鳍一样。在藏布江右侧被截断之后，遂在河坝口处建造一座吉祥多门宝塔。在藏布江被断开之后，随即出三角形的陆地，当其地呈现圆形之时，据说其河坝之形象如同所戴之帽，河坝之颈部呈环绕着的三角形；其顶部像三角形之星宿（kag-ni-zur-gsum）。上述均应交其形而造实物[23]。如是则可遏制龙王之象鼻矣（glang-snavi-spyan-vdren）[24]。此后，四方形之陆地逐渐分散，被水环绕，诸众生又迎请不暖龙王前来，据说，其时的河坝像铺开着的地毯，随即建成四方形围墙，在四角各建一楼或一佛塔，对于四大明王应加以供养和敬奉，如是可稍获利益。此后，四方形陆地之四角损坏，其地望变成圆形之鼓状；当（河坝）像笔状之时，则应大加隆重供养，着力敬奉，随之则会有几许安宁。总之，所有做这些种种事情的人，将会成为具有祈祷之力的人。此后，当（该地）像皮船沉入湖中而消逝之时，将会出现一些不同影像，众人应从山上观望并予以祈祷。在逻娑及桑耶等地之多数寺院被毁坏的情况下，据闻有如下传说：其时昌珠寺之宝库房门被打开，松赞干布之墓门被打开，并对其中之五座神殿进行巡礼供奉，自生之供物亦降至地上。此后，诸众生修缮佛教之核心大昭寺及桑耶寺，未被毁坏之寺予以发展。诸化身王臣之本尊神，均在所有寺院中良加供养、敬奉之，献礼品、巡礼敬佛、献曼陀罗、献花、香及酥油灯等等，可谓功德无量，《经》云：身语意三者如不行善，虽为人身但与生于黑暗劫中无异；如不勤于敬奉三宝及布施，虽然有了享受并守护着宝库，但是却行同于犬；如不知黑白业果真实，虽然对此已显精通，但这仅如猴子一般[25]；如果不承继必需的佛法，虽获人身也仍是无义空幻。空幻的享受及众生的公用财物，那是当时谁都能得到的常用粮食。无义不洁之事犹如水泡[26]。身体得到心脏之时那只是现在，但此生之存在却被梦所

迷；最终的理想应求问于佛法。解脱则需依靠智者。对于寻到的大德应依之以命；当被许多浮沉欺骗之时，其教诲要义当问根本动机。喜爱明天或后天才做事的人就会招致死亡，现在常想之事就应竭力实行。无论做何事都不应以私欲对待善业。对于虚空方法与智慧的最终理想就应贯彻实施[27]，在自他生死涅槃[28]等方面应有所增益，若仅停留于智慧及无垢跟前，如是将像无知梦境一样混乱。如母众生从怜恤而至爱境，如是对所知空性智慧及未知者，均应设法予以无量慈悲。以不变平等（mi-phyed-ro-mnyam）双运并行，为修圆满成果则应精于十波罗蜜多[29]。从诸法本性到一切种相，有寂自他等等如同无取[30]。凡有所调伏者则其功德无量永存，唯有所做相方可消除痛苦。由众佛处而得到功德者，将会获得观世音自在恩德大念之位[31]。

第二节　修缮大昭、桑耶、叶尔巴等寺

此后，为寺院之长久存世，诸智者为此竭力为之。彼等努力修缮寺内佛像及寺外堤坝。特别由于叶尔巴寺（yer-pa）又是大昭寺的核心(lha-savi-srog-shing)[32]，因此，此（寺）与因缘密切相关联，据《叶尔巴寺志》（yer-pavi-dkar-chag）载：神变之王说道：在勤于供奉我的修道处等等方面，佛的侍者由佛来承担。他们承担对一切佛的诵经祝福及侍奉等工作。应当修建佛塔，这些塔（之多）应当充满尚待开发的三千世界中的所有地方。因此，尚应造一座泥塑之小叶尔巴寺，或者对寺院进行大力维修。对于所有三千世界之一切诸佛，应献十万供，因此，要对叶尔巴寺进行一次极其隆重的供养。

此外，由于要进行百年修行，因此，在叶尔巴寺应举行一大的极为盛大的修行佛事。逻娑是吐蕃之核心，逻娑之核心是叶尔巴（lha-sa-bod-kyi-srog-shing-yin/lha-savi-srog-shing-yir-pa-yin），如果叶尔巴之佛塔不毁，则逻娑之佛教将永存，地震、老鼠、水、火及风，这些均将不会危害逻娑矣！如果叶尔巴不毁，则诸凡修缮逻娑（寺院）者将源源而至，这些修缮者亦即是所谓佛之侍者由佛承担的人。在叶尔巴未遭毁坏之间，则无疑逻娑之佛亦不会被毁矣。如欲使修缮逻娑（寺院）之人及香灯师长存，则当修缮叶尔巴之佛塔、补漏房屋及寺院泥墙，在房屋漏处及泥墙之缝处，均应插上白香。如果（寺院）会场有毁坏处，则应以青稞麦粉涂堵漏缝之处，并保护好倾斜的柱子[33]。如发生地震[34]，则应将珍宝像洒尘水一样洒在曼陀罗之上。如遇火灾，则应以屋檐水救护，裂缝处以丝绸及黑葶苈堵之。若遭风灾，则应护好寺院之门，其裂缝处以五种红土堵之。如发生人疫，则以法器五甘露护持坛城。如遇畜病，则对岩石佛像进行浴佛[35]。若遭边军武力之害，则以祈祷供养护之，并悬挂铁灰色丝绸佛冠及安插彩箭。如遇房屋穿漏及水雨之患，则应保护好供养殿、香殿及灯房。如果国王请释迦佛像，就应保护好释迦像的座位及佛塔的塔座[36]。如果国王遭到不测，则应保护好乐器、铃及鼓等。如发生动乱，则应维修好门闩，并以松香涂之。如出现疯人、疯犬[37]，则应以桦木、柏树挡护之。如果发生天灾，则应修缮好厨房并做好谷类之面粉。如遇到强盗、窃贼及暴徒之害，要维护好壁画的（佛像）头部及手[38]。如果庄稼不能适时成熟，则应维修好泉眼，并要抛洒（酪、乳、酥所谓）三白（dkar-gsum）及（冰糖、红糖及蜂蜜所谓）三甜（mngar-gsum）之朵玛食子。如果发生粮食短缺，则应维修好（晒谷物的）支架及放朵玛的器具，并要抛洒谷物做的朵玛食子。如不降雨，则修缮好龙殿[39]，并抛洒龙所食用的朵玛食子。如果命短，则应（保护）佛塔之主心木——柏树之树干，并应以五种珍宝、药、谷物、旃沉香等等，以及丝绸及彩色

涂料等缠绕之[40]，予以保护。如果财宝不盛，则应修缮好宝库中之宝箧，对宝箧的缝隙以珍宝堵之，并应举办会供轮法会。如果有了浪费，则应修缮好灶眼，并应作为布施，焚烧各种珍宝及食品。衣着、坐垫有了困难，则应维护好房屋墙上所涂的白土及修好座位的靠背，并附以各种丝绸及布。如果遇到蜂及蝗虫之灾，则应妥当地修好门钉及门锁。如果发生蜘蛛及蛙害，则应将门槛修得严实无缝。如果遇得虱子、虮子及蛀虫之害，则应重新修好佛经经书的系带。如果受到结膜炎的危害，则应维修好窗孔和看天孔[41]，并应涂以白土及建造有洞的房间隔板。如果受到龙及地祇之害，则应保护好钟（cong）[42]，使之无垢无锈。如逢男鬼女鬼之害，则应严格地防护好坚硬之险路。如发生凡夫之鬼(byis-pavi-gdon)[43]，则应保修好梯子，不使其继续损坏。如果戒律被破坏，就应建立使比丘纯正如一的四部[44]。如果中断了佛法的闻听之事，就应建立由高僧（住持）的具有纯正誓言的经院（chos-grwa）[45]。如果众人本性粗暴，则应建立精神专一观心之修道院（ma-yengs-sems-la-la-lta-bavi-sgom-grwa）。如果不吉利，则应建立由咒师（住持）的（念诵）真言的修道佛事。如果修缮匠人进行危害，则应以极大精进及长期地予以维护。如果逻娑的香灯师有了困难，则应在叶尔巴（寺）诵读佛经。再者，这正是真正地珍爱清净。此外一切逻娑之有愿望者均出自修缮叶尔巴寺之人[46]，然而由于两种天鼓慈悲的鼓励，许多修缮叶尔巴（寺）的人来到了。这也就是佛的侍者由佛任之。

上述种种系吐蕃王者所说，据谓这些事是在《主母汉公主志》（jo-mo-kong-jos-dkar-chag）一书中所记述者[47]。上述以及其他种种，对于一切边压诸寺（mthav-vdul-ru-gnon）所遭到的破坏[48]，特别进行了修缮。对于这修缮过的一切（寺院）没有再损坏和毁坏，辗转不变。除去所必需的修缮物资及佛经伏藏应予以挖掘之外，而总的库藏特别是珍宝之库藏不可掘取。凡镇压妖魔鬼怪的（物品）不得掘取。应敬奉观世音菩萨，

应知不要阻止供奉及举行法会等事。除去佛教及众生事务之外，自己所图之虚名及为了成为王者等等，这些在此生尤不应存在于自己的欲望之中。如是，殊圣观世音菩萨承担起特别调伏的任务，因此相应地显示为调伏身像；于是诸法王及译师、班智达等到来，其恩德令人一再想念，对彼等的信仰之力不可阻挡；那种因缘使我们受到永久的鼓励。彼等所提出的理想不断地得到发展。啊！那种虚伪的传说岂能流传！应当修习精要的佛法，当自我教诲之时，从一些二资粮光明广智的善劫中不时受到鼓励[49]，并由此宣说佛教之伟大。为了不忘佛教之恩德，为了记住诸王的教导，遂将所有这些良言善语集中起来，故有此著作。这种集王者格言为书的著作，就像世间放光的太阳，给人以能指示正确宽广之路的光明。诸贤者做了令人欢快的格言，这是给人以随心所欲的宝瓶，这好似取得了一段金山，虽然量少但却可消除心中之黑暗，至于进入圆满意境也就无须说了，因此难以得到像上述这样的格言，但是以后将会得到并予宣说，然而不要被编辑起来的诗词辞藻所束缚，应掌握其中各种信念及教言，此是为诸众生易于了解而已。

本著作的（史料）来源是：《法王松赞干布总遗训》（chos-rgyal-srong-btsan-gyi-bkav-chems-spyi）；《小涅槃经》（mya-ngan-vdas-chung）；《阐明秘意》（gab-pa-mngon-phyung）；《尊者伏藏遗训》（jo-bovi-gter-ma-ka-bkol-ma）；《大桑耶寺志》（bsam-yas-kyi-dkar-chag-chen-mo），此亦即《大中本拔协吐蕃史》（rgyal-rabs-dbav-bzhed-che-vbring）；《库敦尊珠雍仲之广史》（khu-ston-brtson-vgrus-gyung-drung-gi-lo-rgyus-chen-mo），此亦即所谓之《广本镇魔记》（log-non-chen-mo）；《德敦佛教史》（lda-ston-chos-byung）；《衮钦甫佛教史》（kun-mkhyen-buvi-chos-byung），此即《布顿佛教史》；《雅隆觉卧王统史》（yar-lungs-jo-bovi-rgyal-rabs）；蔡巴之《红史》（deb-dmar），等等。本书以上述诸史为据，此后虽然还有一些文书，但难以见到，零碎

的文书则不必考虑，仅以现时所得的著作去撰写本书。此书精进善良像天空一样宽广，它可涤净浊世之时的所有众生心中的黑暗，使一切人置于正道之上，愿观世音圆满意足。《佛教诸转轮王之产生显扬善说贤者喜宴》（dam-pavi-chos-kyi-vkhor-los-bsgyur-ba-rnams-kyi-byung-ba-gsal-bar-byed-pa-legs-par-bshad-pa-mkhas-pavi-dgav-ston），此书引述了吐蕃时期诸法王出现及逻娑、桑耶诸寺之佛教前弘期（bstan-pa-snga-dar）之情况，并为之广说，此为其中之第二时。

愿得吉祥！安乐产生佛教宝，如何产生法史库，吉祥祖拉陈瓦之论述，此即《贤者喜宴》佛教史（chos-byung-mkhas-pavi-dgav-ston），此为献给世间之贡品。吐蕃法王之所为，所说佛法长流水，佛教施主东南去，法王兄弟及父母，凭借纯心修成道。（此书由）雕刻家冈举珠古哇（rgang-rgyud-sprul-sku-ba）、才旺达波（tshe-dbang-dar-po）等人（雕版）完成，校勘者是强巴顿珠（byams-pa-don-grub）。此种无垢之善业，可除一切暂时之逆缘[50]及危难，最后祝愿获得遍智佛位！愿一切皆吉祥！

注释：

[1] 情器世间，藏文作“snod-bcud”，意指世间之大地及动物。

[2] 空行者（mkhav-vgro），意为天神。

[3] 密严刹土（vog-min-stug-povi-dbyings），即报身佛住地，亦为金刚持住地。

[4] 龙世间（sa-vog），亦可译作“地府”，即地下。佛教种世间天上、地上及地下为三域（sa-gsum）。

[5] 此句是指那些用所谓佛的智慧进行修道的佛教徒。

[6] 此说是强调桑耶寺、大昭寺（或桑耶及逻娑地区）在吐蕃的重要性。这是从佛教意义方面说的。下述还谈及叶尔巴寺在吐蕃的地位。

[7] 以上几句，意指吐蕃属民如无寺院，则像日月一样空悬宇宙，没

有生命，属民心愿懊恼，其痛苦就像生活在刽子手下的水火之中，故应加以拯救。

[8] 四大种（vbyung-bzhi），指地、水、火、风四者。无粗恶之象，是指四大种地水火风稳定如常。

[9] 此句意思是，佛教徒对佛经精进修习，必须克服水界、火界的苦难始得有所成就，得道成佛。

[10] 长出莲花茎，意指有了修行成果。

[11] 此处之藏布江是指逻娑的吉曲河（skyid-chu），即逻娑河，该河南流入雅鲁藏布江。逻娑河流经逻娑，吐蕃早期逻娑河古河道更靠近大昭寺。

[12] 根据莲花生的说教，吐蕃人修筑了逻娑河堤，造福于世，佛教徒认为是观世音化身（似指松赞干布）所为。

[13] 神变之身（sprul-pavi-sku），即“sprul-sku”，意即化身，佛书说成佛后有三种化身，即受生化身（skye-ba-sprul-sku），如转业活佛等；殊胜化身，即释迦佛；事业化身，即指从事身、语的佛事活动。

[14] 受用之身，即受用身或报身，为佛家“四身”（sku-bzhi）之一。“四身”即自性身、智慧法身、受用报身及变化身。关于受用身，佛书解释颇多，《佛地经论》云：受用即是次受用身，能令自他受用种种大法乐故。详见《法相辞典》，第三册，727~728页。

[15] 法身（chos-sku），佛书解释不一，《无性释》云：法性即身，故名法身。或是诸法所依止处，故名法身。《成唯识论》云：此牟尼尊所得三果，永离二障，亦名法身。详见《法相辞典》，第三册，757~758页。

[16] 此处之所谓法王遗教，即指本书最后所载之《法王松赞干布总遗教》一书，是《贤者喜宴》所引用藏史之一。又，“三门”指身、口、意。

[17] 所谓外观、内观，是指从内、外两方面观察大昭寺的内外情况。

[18] 这里描写吐蕃治逻娑河的情况，佛教徒视逻娑河为龙，以下之各种治河措施均从这种想象出发。又，“乌托”（vur-thog）似是一地名。

[19] 龙王象鼻（klu-rgyal-glang-sna），或许指龙须而言。

[20] 甘露漩明王（bdud-rtsi-vkhyil），系忿怒明王之一。

[21] 此处所指诸伏藏似指本书最后所载之《尊者伏藏遗训》（jo-bovi-gter-ma-ka-bkol-ma）。

[22] “乌托之中心”（vur-thog-gi-thil），文中之乌托（vur-thog）似是一小地名，待查。“thil”似是“中心”“底部”（mthil）之异体。

[23] 以上是说河坝在修筑过程中，河坝及河坝围田所呈现的不同形状的地形。

[24] “glang-snavi-spyan-vdren”，此词组不解。似是一种藻词，待查。

[25] 此处以猴相喻，意指不懂业果佛教经义者，则如低等动物猴子一样无知苟活而已。

[26] “如水泡”（chu-bur）句，意指转瞬即逝，空无所有。

[27] 此处“方法与智慧”的藏文写法是“pha-ma”，系指“thabs-dang-shes-rab”而言。此处之“方法”佛书释为“方便”，指修道之法。

[28] 自他生死涅槃，即“bdag--gzhan-vkhor-vdas”。“自他”即“自身”与“他”。

[29] 十波罗蜜多，即十到彼岸（phar-phyin-bcu）。《辩中边论》云：颂曰：十波罗蜜多，谓施、戒、安、忍、精进、定、般若、方便、愿、力、智。见《法相辞典》，第二册，111页。

[30] 有寂（srid-zhi），即生死涅槃。又，文中之“无取”（mi-dmigs），即又作“不可得”解。佛书瑜伽云：言无取者，谓无所住识，无

有趣入名色事故。自体永不生故。（见《法相辞典》，第四册，1041页）

[31] 大念即“drin-ched”，牢记铭心之意。位即“go-vphang”，意为品位、等级。修行所得之品级（位）。

[32] “叶尔巴是大昭寺之核心”，此句见油印本《叶尔巴寺略史》（yer-pavi-dkar-chag-lha-lung-dpal-rdor-bstan-pa-dar-rgyas-ma-bzhugs-so/），20~21页。此句说明叶尔巴寺的特殊地位。

[33] 《叶尔巴寺略史》载，用白色丝绸缚好柱子进行保护。（该书油印本，22页）

[34] 此处地震指逻娑地震。见《叶尔巴寺略史》，22页。

又，前面注释所述的寺院会场有毁坏处，则以麦粉堵漏缝，并同时保护好柱子。但据《叶尔巴寺略史》载，此处所说“寺院会场”是指逻娑寺院会场（实际是指大昭寺会场）；以麦粉堵缝是堵叶尔巴寺缝；保护柱子是保护叶尔巴寺柱子。这就是说，逻娑寺院什么地方有了事故，只要相应地维护好叶尔巴寺某些部位，就可保护好逻娑寺院了，这是因为叶尔巴寺是逻娑的核心。本文以下所述发生地震、火灾、风灾、人疫、畜病、兵祸、水患等等，均指逻娑地区而言。本文所述为对付上述灾患所采取的各种措施，均指在叶尔巴寺实施，如逻娑有了地震，就将珍宝洒在叶尔巴寺的曼陀罗上；如逻娑遇到火灾，则以叶尔巴寺的屋檐水救之，等等。以下同此，不再注释。

[35] 此处之“岩石”系指叶尔巴岩（yer-pa-brag）。

[36] 据《叶尔巴寺略史》载，既要保护好叶尔巴寺佛座及塔座，也要同时保护好逻娑（大昭寺）的佛座及塔座。（该书23页）

[37] 《叶尔巴寺略史》载，还记有疯驴。

[38] 此处之“头部及手”是指“一切诸佛像”的头部及手部（见《叶尔巴寺略史》，24页）。

[39] 《叶尔巴寺略史》将“龙殿”（klu-khang）写作“klu-bsgrub”。

[40] “以五种珍宝……等缠绕之”一句，在《叶尔巴寺略史》中没有记载。

[41] 看天孔（skar-khung），藏族房屋顶部可以望天的孔洞。

[42] 《叶尔巴寺略史》将“钟”（cong）写作“钟楼”（cong-khang）。（《叶尔巴寺略史》，26页）

[43] “凡夫之鬼”是指普通人死后为鬼。此与佛书所说天生的非人之鬼不同。

[44] “四部”指佛经四续部。

[45] 《叶尔巴寺略史》又载，这些经院也是在叶尔巴地区。

[46] 此句之后，《叶尔巴寺略史》有载：“叶尔巴是逻娑之核心（或译轴心、中轴），如果此核心被毁，则逻娑亦将被毁，因此修缮叶尔巴则会出现奇迹，我等逻娑地区出现何事，就应在叶尔巴地区精进努力，如此即可到达西方极乐世界矣！”（该书27页）

[47] 根据对照，以上所记修缮叶尔巴寺等等诸事，均出自《叶尔巴寺略史》一书，22~27页。《贤者喜宴》说是出自《主母汉公主志》一书，或许该书亦有同载，或转载。

[48] 边压诸寺，是松赞干布时在吐蕃边地建造的一些小佛寺，详见前述松赞干布建边压寺部分。

[49] 二资粮（tshogs-gnyis），即福德资粮及智慧资粮。资粮即善业（dge-bavi-las）。

[50] 逆缘，藏文作“vgal-rkyen”，即不利条件。